Aristotel o socijalnim dužnostima

Aristotelov sveobuhvatni filozofski genij podao nam je i filozofiju socijalnih dužnosti. Istina, nije nijednomu svome djelu dao ovog naslova. Ali više od naslova govori stvar. U stvari možemo pravom nazivati ovim lijepim imenom njegovu etiku. Mislim na njegovu posljednju etiku, koja se obično zove »Nikomahova etika«, jer je filozof ovo svoje djelo prikazao svome sinu Nikomahu, da mu bude i draga uspomena i vodič na životnom putu. Kazao sam, da je Nikomahova etika bila posljednja etika. Već je naime prije osnutka Liceja ili svoje Peripatetičke škole bio napisao jednu etiku, koja se obično zove Eudemova etika.[1] Nikomahova je etika filozofija života, kakav treba da čovjek provodi ne samo sam za se, nego i u zajednici s drugima, Ona je dakle i filozofija društvenoga života, jer se obazire na čovjekove odnose prema drugima. Ovo vrijedi za čitav njegov etički sistem, pa i za one njegove dijelove, u kojima ne spominje odnos između jednoga i drugoga. Zato promotrimo Aristotelovu etiku pod ovim vidikom, koje socijalne dužnosti slijede iz njegovih zasada, bilo da ih izričito izvodi ili spominje, bilo da ih sami možemo i moramo izvesti. Sjetimo se kod toga, što je bilo rečeno u članku »Fr. W. Nietzsche« (Život 1940., str. 363—385), te pazimo na razliku!

Najprije treba da dobijemo pregled poglavitih problema, o kojima Ar. raspravlja u svojoj etici. Temeljno je pitanje: Koje je čovjekovo najveće dobro i prema tome njegova posljednja svrha? Kako se ova može postići? Što je krepost, koja je nužna za blaženstvo, čovjekovo najveće dobro? Što je sloboda volje, bez koje nema kreposti, koji je njezin predmet, i koje su njezine granice, kako se ove mogu suziti, ili kako se sloboda može potpunoma u pojedinom slučaju isključiti? Koje su pojedine kreposti, i koja je njihova priroda i sredina, a koje njihove pratilice mane, koje se od nje udaljuju prema previše ili prema premalo? Koje su navike ili raspoloženja slična krepostima ili manama, a da ipak nijesu ni kreposti ni mane? Što treba držati o slastima i o bolovima? Čemu služi prijateljstvo, i kakvo može biti i treba da bude? U čemu dakle stoji blaženstvo. Čujmo, kako rješava ove probleme.

---

[1] W. Jäger, Aristoteles, Berlin 1923., str. 237—270.

[2] Ethic. Nic. I, 2—3.

PRVO POGLAVLJE: UVODNI PROBLEMI

I. VRHOVNO DOBRO I POSLJEDNJA ČOVJEKOVA SVRHA

1. Aristotel ispituje najprije zadaću etike. Ona raspravlja o najboljoj, zato i posljednjoj svrsi našoj. Treba dakle odrediti, koja je ova svrha. *Promatra razna mnijenja, prema kojima je najveće naše dobro i posljednja svrha našega života ili uživanje slasti ili časti ili bogatstvo ili krepost. Dokazuje, da nijedno od ovih mnijenja nije ispravno.* Uživanje slasti ne može biti najveće naše dobro, jer je zajedničko i životinjama uživanje. Ali niti čast ne može biti nojveće naše dobro, jer čast nije u našoj vlasti, nego ovisi o volji drugih, koji nam je mogu uskratiti. Bogatstvo opet ne može biti ovo dobro, jer je samo sredstvo za postizavanje sreće. Ali niti krepost sama nije dovoljna, da nas učini potpunoma sretnima, jer možemo uz nju biti puni nevolje, te nas nitko ne smatra sretnima. Niti Platonova nauka o najvišem dobru našega života nije ispravna.[3] Kaže naime, da je ovo najviše dobro ideja. Aristotel ispričava se, što zabacuje nauku svoga prijatelja-učitelja; ali on drži, da mora nada sve tražiti i priznati istinu, osobito kao filozof. Nakon svestranog promatranja Platonove nauke dolazi do zaključka:[4] »Makar i bilo neko jedno dobro, koje bi se izricalo zajedno, ili nešto odijeljeno, što postoji samo po sebi, jasno je, da ne bi bilo predmet djelovanja niti sticanja ljudskoga; a sada traži se nešto takova«. Tj. naš je problem taj, kakav treba da bude naš život, i što treba da posjedujemo, da se pravom ili istinito zovemo sretnima? Ar. ne niječe, da postoji neko vrhovno dobro, odijeljeno od svih drugih stvari, dakle Bog. On ne poriče svoje teodiceje. Ali on nezna, kako bi se Bog mogao posjedovati, kakvim djelovanjem. Zato dalje istražuje, u čemu stoji naša sreća ili blaženstvo naprosto ili potpuna sreća. Ona mora biti neko dobro, koje ne služi više za postizavanje nečega drugoga, nego su druga poradi njega. Ne želimo biti sretni, da možemo nešto drugo postići, nego obratno. Ne želimo biti sretni, da možemo uživati časti i slasti i bogatstvo, nego zato želimo uživati, da budemo sretni. Pa i krepostan život odabiremo zato, da budemo sretni, a ne obratno: ne odabiremo sretan život zato, da budemo kreposni. Sreća dakle ili blaženstvo mora biti neko savršeno dobro, jer je nesavršeno dobro poradi savršenoga[5]: »Očito je dakle sreća (ili blaženstvo) nešto savršeno i što je samo sebi dovoljno, budući da je svrha djelovanja«. Ali time još nijesmo dobili odgovor, u čemu stoji naša potpuna sreća. Ar. traži odgovor i na ovo pitanje (I, 6).

2. Budući da samo čovjek može biti u pravom smislu sretan, a ne životinje niti biline niti kamenje, *sreća mora da stoji u nekom*

---

[3] I, 4
[4] 1096 b 32—35
[5] I, 5; 1097 b 20—21

dobru, kojega je samo čovjek sposoban, a ne ostala bića na svijetu. Ovo je razumna priroda čovjekova. Ali ona nije sama dovoljna, jer nije svatko sretan, premda ima svatko razumnu narav. Treba prema razumu i živjeti, i to ne samo katkada, nego stalno, a to znači krepostan život. Ovo može čovjek, i to samo čovjek. Ovo je ovisno o njegovoj volji, a ne o drugomu. *Tako Ar. dolazi do zaključka*[6]: »Čovjekovo je djelo, kaošto je priznato, neki život, a ovaj je djelovanje duše, koje stoji u djelima prema razumu; a vrsnoga muža u tom, da ova djela vrši dobro i lijepo, svako prema tome, kako to zahtijeva dotična krepost. Ako li je tako, ljudsko je dobro djelovanje duše prema kreposti, ili ako ovih ima više, prema najboljoj i najsavršenijoj, k tomu u savršenom životu. Jedna naime lasta ne čini proljeća, niti jedan dan. Tako ne čini sretnim i blaženim jedan dan niti kratko vrijeme«. Ali takva života ne smijemo zamišljati, kao da je bez radosti. Budući da blažen čovjek ljubi krepost, zato s radošću radi prema kreposti. Iz toga Ar. zaključuje:[7] »Najbolje je dakle i najljepše i najslađe sreća (ili blaženstvo)«. *Makar Ar. naglašavao, da je blaženstvo naše djelovanje, ipak ovoga ne zamišlja tako, te bi isključio, da je ono dar Božji*[8]: »Ako dakle ima i koji drugi dar, koji ljudima dolazi od bogova, onda možemo posve ispravno kazati, da je i sreća dar Božji, i to najviše od svih ljudskih stvari, jer je najbolje«. Što Ar. ovdje govori o bogovima, a ne o jednom Bogu, ovo je samo prilagođivanje običnomu načinu govora, a ne napuštanje uvjerenja, da ima samo jedan Prvi Nepokretni Pokretač. Tako i mi, govorimo o kretanju sunca, kaošto oni, koji misle, da se sunce kreće oko zemlje, premda znademo, da je obratno istina. Makar dakle Ar. priznao, da je sreća Božji dar, ipak otklanja mišljenje, da nam ona dolazi bez našega djelovanja, jer je sreća najveće i najljepše, a[9] »Najveće i najljepše pripisivati slučaju, odviše bi bila velika bezbrižnost«. Zato Ar. ostaje kod svoga prijašnjega zaključka, da je sreća (ili blaženstvo) ovisna o našem savršenom djelovanju, tj. o savršenoj kreposti ili krepostima, jer ih ima više. Iz svega ovoga *Ar. izvodi glavnu zadaću etike*[10]: »Budući da je sreća djelovanje duše prema savršenoj preposti, treba promatrati krepost; tako ćemo naime jamačno i sreću bolje upoznati«... Time Ar. napominje, da će opet ispitivati prirodu sreće ili blaženstva poslije rasprave o krepostima, i da će onda jasnije i dublje pokazati, u čemu ona stoji. Ovo je svoje obećanje ispunio u posljednjoj knjizi ove Etike.[11]

Prema Ar. ovo je vrhovno dobro za svakoga isto. Nitko dakle ne smije drugoga upotrebljavati neovisno o njegovoj sreći ili tako,

[6] I, 6; 1098 a 12—20
[7] I, 9; 1099 b 24—25
[8] I, 10; 1099 b 11—13
[9] I, 10; 1099 b 24—25
[10] I, 13; 1102 a 5—7
[11] Ethic. Nic. knj. X.

da je onemogući. Ovo je *temeljna socijalna dužnost*. Istotako je temeljna socijalna dužnost: *neka nitko drugoga ne odvraća od* kreposti.

3. Prije nego pristupi raspravi o naravi kreposti, polaže temelj, bez kojega ova ne bi mogla biti jasna. *Ovaj je temelj poznavanje naše duše: njezine prirode, njezinih dijelova i načina djelovanja.* Primjećuje, da je o tim pitanjima govorio već u eksoterijskim spisima, i da se treba ovima služiti. Ipak i sada daje neki pregled poglavitih teza iz svoje psihologije.[12] Jedna je duša, ali u njoj se razlikuju dva dijela, razumni i nerazumni dio. Nerazumni se dio opet sastoji od dva dijela: vegetativnoga i senzitivnoga. Ali Ar. nas upozorava, da ne treba zamišljati razlike između dijelova duše poput dijelova našega tijela, koji se mogu odijeliti jedan od drugoga. Od ova dva dijela nerazumne duše jedan nikako ne učestvuje u razumu, jer mu razum ništa ne može zapovijedati, naime vegetativni dio; a senzitivni dio donekle učestvuje, ukoliko razum može nekako njime upravljati. Treba dakle razlikovati dva razumna dijela:[13] »Biti će dvoje, što ima razum: jedno u pravom smislu i u sebi samom; drugo kaošto ono, što sluša oca«.

4. Na temelju ove razlike *dijele se i kreposti na dvije grupe*:[14] »Razlikuje se i krepost prema ovoj razlici. Kažemo naime za jedne, od njih, da su *dianoetičke (tj. umske), a za druge, da su etičke* (tj. ćudoredne). Mudrost i razbor i promišljenost zovemo dianoetičkim, liberalnost (tj. širokogrudnost) i trijeznost etičkim krepostima. Govoreći naime o ćudorednosti ne kažemo, da je netko mudar ili promišljen, nego da je blag ili trijezan. Ali hvalimo i onoga, koji je habitualno mudar, premda se ovo ne opaža u svakom pojedinom djelu. A od habitualnih stanja ili sposobnosti zovemo krepostima one, koje su hvale dostojne«.

II. ŠTO JE KREPOST?

1. Najprije *ispituje uzrok moralne kreposti.* Iskustvo pokazuje, da ne dolazimo s njome na svijet, nego da *je moramo steći.* Isto nam iskustvo i to svjedoči, da kreposti ne možemo steći jednim činom, nego da *je za to nužna navika ili vježba.* Slično, kaošto postaje dobar guslar time, što se vježba u sviranju na guslama. Ali kaošto postaje dobar guslar samo onaj, koji se vježba u dobrom sviranju, a ne u krivom ili lošem, tako postizava i krepost samo onaj, koji se vježba u dobrom činjenju, kakvo će i kasnije vršiti, kad postigne krepost. Iz toga zaključuje i zakon odgoje:[16] »Nije dakle malo do toga stalo, da li se netko tako ili ovako u

---

[12] I, 13; 1102 a 27 — 1103 a 9
[13] I, 13; 1103 a 2—3
[14] a 3—9
[15] II, 1
[16] II, 1; 1103 b 23—25

ćudorednim krepostima vježba od mladosti svoje, nego veoma mnogo, dapače sve«. Ali nije sve jedno, kakvi su čini, koji imaju voditi kreposti. O tome raspravlja u sljedećem poglavlju,[17] gdje dokazuje, da *ovi čini moraju biti takvi, te izbjegavaju i svako previše i premalo*, koji prema tome odgovaraju pravom razumu:[18] »Da treba raditi, kako odgovara pravomu razumu, to je zajedničko i neka se pretpostavlja«. Da se treba čuvati svakog previše i premalo, ovo svjedoči iskustvo, koje pokazuje, da ima svako previše i premalo štetne posljedice. Ovo vrijedi ne samo za tijelo, nego i za dušu. Ako li smo stekli krepost, možemo se lako i čuvati svakoga previše i premalo. Iz toga slijedi, da *možemo prosuditi, jesmo li postigli krepost ili ne*, promatrajući, kako možemo ostati u pravim granicama kod svoga rada:[19] »Kao znak, da smo stekli naviku, priznati treba veselje ili žalost poradi čina. Tko se uzdržaje od tjelesnih naslada, te se baš poradi toga veseli, taj je trijezan; tko li se žalosti, taj je raspušten. Tko podnosi, što je strašno, te se veseli ili barem ne žalosti, taj je hrabar; tko li se žalosti, taj je plašljiv. Jer etička krepost povezana je sa slastima ili žalostima. Poradi slasti činimo, što je nisko; poradi žalosti propuštamo, što je lijepo«. Iz toga Ar. izvodi zaključak, koji označuje *i njegovu i Platonovu nauku o kreposti i o odgoji*, ter oprovrgava shvaćanje, koje se toliko puta obojici pripisuje, kao da su poistovjetovali krepost sa znanjem:[20] »Treba dakle navoditi od rane mladosti, kaošto kaže Platon, da se mladež onomu raduje ili žalosti, čemu treba; ovo je prava odgoja«.

2. Poslije ovih psiholoških razmatranja Ar. *prelazi na samu definiciju kreposti*.[21] Ona nije niti neki poriv, niti sama sposobnost, jer nije ovo, što nas čini dobrima. Istotako ne čini nas zlima. Nego krepost mora biti neko habitualno raspoloženje ili navika. Ali:[22] »Treba ne samo kazati, da je habitualno raspoloženje, nego i kakvo. Valja dakle reći, da svaka krepost čini, da onaj, koji je ima, ima dobro raspoloženje prema onomu, na što se ona krepost odnosi, i da je njegovo djelo dobro. Slično kaošto i krepost očiju čini, da je oko dobro i njegovo djelo. Krepost našeg oka razlog je, zašto dobro vidimo. Slično je i kod konja razlog, zašto je dobar za trku i za nošenje jahača i za stajanje pred neprijateljem, njegova krepost. Ako je dakle tako glede svih stvari, onda je i čovjekova krepost trajno raspoloženje, od kojega čovjek biva dobar, i od kojega će dobro vršiti svoj posao«. Budući da je takvo raspoloženje samo onda dobro, kada izbjegavamo svako previše i premalo, zato treba odrediti, u čemu stoji ova sredina. Ar. ovako

---

[17] II, 2
[18] II, 1; 1103 b 31—32
[19] II, 2; 1104 b 3—11
[20] b 11—13
[21] II, 4
[22] II, 5; 1106 a 14—24

tumači:[23] »U svakoj suvisloj i djeljivoj stvari možemo uzeti više ili manje ili jednako, i to bilo prema stvari, bilo prema nama. A jednako neka je sredina između suviška i manjka. Velim, da je stvarna sredina, što je jednako udaljeno od jednoga i drugoga kraja. Ova je samo jedna ista za sve; a za nas je sredina, kad za nas nije niti previše niti premalo. Ova nije ista za sve«... Što je naime za jednoga previše, to može za drugoga biti premalo kao hrana ili kao napor. Na ovu dvostruku sredinu dakle treba paziti, ako hoćemo da budemo kreposni. Zato *Ar. postavlja ovu definiciju kreposti:*[24] »*Krepost je dakle trajno raspoloženje, raditi prema razumnom izboru, što je na sredini prema nama, određenoj razumnom i kaošto bi je odredio razborit čovjek*«. Ovu sredinu, u kojoj stoji krepost, dalje tumači:[25] »Sredina je između dva zla, jednoga prema previše, drugoga prema premalo. Tomu treba još dodati, da se ovo previše ili premalo odnosi na čuvstva i djela, i da krepost i traži i izabire sredinu. Prema svojoj biti dakle i prema stvarnoj definiciji sredina je krepost«. Ali Ar. dodaje, da nema svagdje ove sredine:[26] »Ne dopušta svako djelo niti čuvstvo takve sredine, jer se nekoja odmah zovu zlima, budući da su povezana sa zloćom, kaošto zloradost«. Da se ova nauka bolje razumije, Ar. pokazuje, u čemu stoji ova sredina kod raznih kreposti.[27] Istotako, koja je sredina raznih oprečnih čuvstava (II, 8). Tako je očito, kako se razlikuju mane, koje su protivne kreposti: jedne stoje u pretjerivanju, druge u popuštanju.

Iz toga slijedi socijalna dužnost : čuvaj se, da ne tjeraš u skrajnost, gdje se napušta zlatna sredina te na mjestu kreposti riječ vodi mana i strast, koja ne vodi sreći. Čuvaj se svakog huškanja!

3. *Na ovu nauku o kreposti kao sredini između dvije skrajnosti Ar. nadovezuje praktičnu uputu, kako možemo postati kreposnima.* On veli[28]: »Ćudoredna je dakle krepost neka sredina, i to između dvije mane, koje su previše i premalo, što se nalaze u čuvstvima i djelima. Sve sam ovo dovoljno dokazao, kako mi se čini. Prema tome je teško i mučno, steći krepost. Teška je stvar, svagdje postići sredinu, kaošto i sredine kruga ne može naći svatko, nego samo onaj, koji to znade. Istotako je svakomu čovjeku lako srditi se i darovati novaca. Ali srditi se i dati novaca, kada i komu treba, i koliko i zašto srditi se, ovo nije svačija stvar niti je lako. Ovo je savršenstvo, i to rijetko, i hvale vrijedno; a sve rijetko i hvale vrijedno sjajno je i časno. Tko dakle hoće da se drži sredine, mora se prije svega daleko držati od onoga, što je protivno,

---

[23] II, 5; 1106 a 26—32
[24] II, 6; 1106 b 36 — 1107 a 1
[25] a 2—7
[26] a 8—10
[27] II, 7
[28] II, 9; 1109 a 20—b 26

kaošto je savjetovala i Kalipsa: »Ti drži svoj čamac daleko od dima i od valova«. Od skrajnosti naime jedna je veći grijeh, druga manji... Gledati moramo, na koje smo mane više skloni, jer su jedni više na jedne skloni, drugi na druge, po svojoj naravi. Lako možemo ovo upoznati iz slasti ili žalosti, koju osjećamo. Ali mi se moramo sami otrgnuti na protivnu stranu. Kada se daleko odijelimo od grijeha, doći ćemo do sredine. Tako rade i oni, koji hoće da naravnaju iskrivljena stabla. Kod svakog posla treba najpomnije izbjegavati svaku ugodnost, svaku slast; o njoj ne možemo biti nepodmićeni sudci... Tako ćemo dakle, ukratko, lako postići sredinu. Ali možda je i to teško i mučno, osobito u pojedinim stvarima... Katkada moramo skrenuti na previše, katkada opet na premalo; tako ćemo lako naći sredinu«. Jamačno su dobre ove upute, koje nam daje Ar., da postignemo krepost s njezinom zlatnom sredinom.

III. SLOBODA NAŠE VOLJE

1. O njoj raspravlja, jer bez nje nema kreposti.[29] *Zašto na ovome mjestu raspravlja o slobodi naše volje, i kolike je važnosti njezino poznavanje,* o tome kaže ovako:[30] »Krepost se dakle odnosi na čuvstva i na radnje, a hvalimo ili kudimo samo ono, što je hotimično, dok opraštamo ono, što je netko učinio nehotice, dapače katkada imademo i saučešće. Zato treba, da onaj, koji se bavi naukom o kreposti, odredi što je hotimično, a što nehotimično. Ovo je korisno i za one, koji se bave zakonodavstvom, da mogu pravedno dijeliti časti i kazne«. Sloboda je dakle naše volje od najveće važnosti ne samo za pojedinca, nego i za društveni poredak. Zato je Ar. ovdje napisao duboku i svestranu raspravu o slobodi naše volje. Ova će rasprava biti uzor i temelj svih onih, koje će kasnije posvetiti istomu problemu najistaknutiji mislioci sve do naših dana. Da spomenem onoga, koji je imao najveći utjecaj na razvitak ove nauke kod svetih Otaca i crkvenih pisaca patrističkog doba, a time i na sva kasnija vremena. Bio je to Nemesije, biskup Emeski.[31] U svome djelu »O ljudskoj naravi«[32] raspravlja o filozofskim pitanjima, koja se tiču ljudske naravi, među njima i o slobodi naše volje. Njegovu sam nauku prikazao u knjizi »Providnost Božja«.[33] U istoj knjizi obrađena je nauka ostalih patrističkih pisaca o slobodi naše volje, te jasno vidimo, da čitava ova nauka počiva na Aristotelovoj raspravi, do koje smo sada došli. Čujmo dakle koja pitanja postavlja, i što na njih odgovara.

---

[29] III, 1—8
[30] III, 1; 1109 b 30—35
[31] oko 400
[32] PG 40, col. 503—818
[33] str. 113—118
[34] III, 1; 1109 b 35 — 1110 a 8

2. *Što je hotimično, a što nehotično:*[34] »Čini se, da *su nehotimični oni čini, koji se zbivaju pod pritiskom sile ili iz neznanja.* Silom je iznuđeno ono, što ima svoj uzrok izvana tako, te s njime nikako ne sudjeluje onaj, koji radi ili trpi; n. pr. ako vjetar nosi nekamo ili ljudi gospodari. A za ono, što se zbiva poradi straha od većih zala ili poradi nečega lijepoga, n. pr. jer tiranin zapovijeda nešto ružno učiniti, koji ima vlasti nad roditeljima i nad djecom, a koji bi se spasili, ako sluša, ako li ne sluša, poginuli bi, nije jasno, je li hotimično ili nehotimično«. Ar. misli, da u takvom slučaju treba razlikovati:[35] »I hotimice radi, ali i nehotice, kada ovako radi; ali ipak hotimice«. Tj. uistinu tako radi, jer hoće da izbjegne veće zlo; ipak ne bi htio tako raditi, kad ne bi postojao onaj strah. Zato je takvo djelovanje pomiješano; ali prevlađuje htijenje nad nehtijenjem. Zato i takav čin zaslužuje pohvalu ili ukor. Glede neznanja Ar. dodaje važnu primjedbu:[36] »Što se zbiva iz neznanja, nehotimično je sve. Ali protivu volje je samo ono, što pobuđuje žalost i kajanje u onom, koji je ovo učinio. Tko je naime nešto učinio iz neznanja, a kasnije se zato ne kaje, nije, istina, dragovoljno učinio, čega nije znao, ali ni protivu svoje volje, budući da se ne žalosti«. Tako je jasno, da može i kako može neznanje i sila utjecati na to, da bude čin nedragovoljan.

Moglo bi se činiti, da *i srdžba i požuda mogu istotako biti razlog, da bude čin nedragovoljan.* Ar. ispituje i utjecaj srdžbe i požude na djelovanje,[37] te dolazi do zaključka:[38] »Nezgodno je, kako se čini, zvati nedragovoljnim ono, za čim treba težiti. Treba se na neke stvari srditi, a za nekim stvarima težiti, kaošto za zdravljem i za matematikom«. Ar. ne promatra slučaj, gdje je srdžba ili požuda tako žestoka, da isključuje dragovoljnost.

3. Dosada Ar. poziva se za svoju nauku na iskustvo i na općenito uvjerenje. Ali treba protumačiti, *kada i zašto je neki čin dragovoljan.* Na ovo pitanje odgovara u pet posljednjih poglavlja.[39]

Najprije treba pokazati, *u čemu je razlika između onoga, što nije nehotimično, pa ipak nije dragovoljno.* Tko radi kreposno, ne samo ne radi protiv svoje volje, nego radi tako, jer je ovo odabrao:[40] »Pošto smo odredili, što je hotimično i nehotično, treba da raspravljamo o »Preodabiranju — Proairesis«... Preodabiranje jest, kako se čini, nešto hotimično, ali ipak ne isto, nego samo obično. Hotimičnoga su naime sposobna i djeca i životinje, a preodabiranja nijesu. Slično kažemo i za ono, što se najedanput dogodi, da je hotimično, ali da nije preodabrano«. Zato Ar. ispi-

---

[35] 1110 b 14—15
[36] III, 2; 1110 b 18—22
[37] III, 3
[38] III, 3; 1111 a 29—31
[39] III, 4—8
[40] III, 4; 1111 b 4—10

tuje, u čemu stoji ova »Proairesis«. *Najprije zabacuje neka kriva mnijenja:*[41] »Oni, koji kažu, da je požuda ili srdžba ili želja ili neko mnijenje, čini se, da ne govore ispravno«... Sve ovo naime može biti bez »Proairesis«. Ova se odnosi na ono, što je u našoj vlasti:[42] »Uopće čini se, da se Proairesis odnosi na ono, što je u našoj vlasti«, tj. nama moguće. Zato ne preodabiremo onoga, što nam je nemoguće. Osim toga:[43] »Prairesis hvali se, što je onoga, čega treba da bude«, tj. onaj, koji je preodabrao, što je trebao da odabere, zaslužuje pohvalu. Napokon može se dogoditi, da netko nešto odabire protiv svog uvjerenja, poradi svoje slaboće ili zloće:[44] »Kako se čini, ne odabiru uvijek najbolje oni, koji najispravnije misle, nego nekoji bolje misle, ali poradi zloće odabiru, što ne bi trebali«. *Što je dakle preodabranje?*[45] »Je li dakle ono, što je bilo predmet prethodnoga vijećanja? Preodabranje je naime skopčano s razumom i razmišljanjem. Ovo napominje, kako se čini, i samo ime, kao ono, što je odabrano prije drugih stvari«. Tako Ar. ispituje odnos između preodabiranja i vijećanja.

Najprije, *o čemu se vijeća.*[46] Na temelju iskustva, koje se očituje u govoru, treba postaviti ove teze: Vijećanje odnosi se samo na stvari, koje može prosuditi, tko ima razum, a ne dijete ili luđak.[47] Niti se vijeća o vječnim stvarima.[48] niti o stvarima, koje se zbivaju prema stalnom redu.[49] Niti o onom, što je ovisno o slučaju.[50] Niti o svim ljudskim stvarima,[51] jer nijesu o nama ovisne. Nego vijećamo o onim stvarima, koje su o nama ovisne, ter ih mi možemo izvesti,[52] ali na razne načine, a ne uvijek jednako.[53]

Druge pitamo za savjet, kad se radi o velikim stvarima, gdje se ne uzdamo u sebe.[54]

Vijećamo ne o svrsi, nego o sredstvima, koja mogu služiti svrsi:[55] kako bi se moglo sve postići na najlakši i najbolji način. Ono, što je nemoguće, ne može biti predmet vijećanja.[56] Niti se može bez kraja vijećati.[57]

Tako je sada jasno, *koji je odnos između predmeta vijećanja i preodabiranja:*[58] »Predmet vijećanja i predmet preodabiranja isti je, samo je preodabirani predmet već odijeljen ili određen. Prethodnim je naime vijećanjem određeni predmet odabran. Svatko naime prestaje tražiti, što bi učinio, kad je u sebe uveo početak... Jer je ovo, što je preodabrao«. Tj. svatko prestaje ispitivati, kako i čime bi započeo raditi, kad je ovo upoznao i odredio; a u tome stoji preodabiranje. Onda slijedi samo izvađanje stvorene odluke.

---

[41] b 10—12
[42] b 29—30
[43] 1112 a 5—6
[44] a 8—11
[45] a 15—17
[46] III, 5; 1112 a 18 — 1113 a 14
[47] 1112 a 20—21
[48] a 22
[49] a 23—25

[50] a 27
[51] a 28
[52] a 30—34
[53] b 3
[54] b 10—11
[55] b 11—20
[56] b 24—27
[57] 1113 a 2
[58] b 2—7

Sljedeće je pitanje, o kojem Ar. raspravlja: *Mora li ono, što se odabire, biti nešto dobro?* Odgovara:[59] »Htijenje odnosi se, kako je rečeno ,na svrhu. Nekima se čini, da je njegov predmet dobro, a drugima, da je prividno dobro. Prema prvima dakle moglo bi se dogoditi, da netko hoće nešto, što nije predmet htijenja, kad se naime kod izbora prevario (jer ako je predmet htijenja, ujedno je i dobro; a uistinu bilo je predmet prividno dobro, slijedilo bi, da nije istinito dobro, nego samo, kako se komu čini; dapače, isti se predmet može raznima pričinjavati na oprečne načine. Ako li se komu ovo ne sviđa, treba li kazati, da je predmet htijenja naprosto i uistinu dobro, ali prema tome, kako se svakomu ukazuje? U ovoj pretpostavci za kreposnoga je dobro ono, što uistinu jest dobro, a za slabiča nešto, što mu se slučajno nameće. Bilo bi slično, kaošto i kod tjelesa; što zdravomu prija, bolesnomu ne odgovara. Isto bi vrijedilo i za gorko i slatko, za toplo i teško i za sve drugo. Krepostan o svemu sudi ispravno, i kod svega vidi, kaošto stvar uistinu jest. Prema svakomu raspoloženju ono je lijepo i ugodno, što mu odgovara. Velika je dakle razlika između kreposnoga i drugoga, jer u svemu gleda istinu, budući da je sam pravilo i mjerilo u svakoj stvari. Svjetina vara se, kako se čini, poradi slasti; ova se pričinja dobrom, i kad nije takva. Izabiru dakle ono, što je ugodno, kao da je dobro, a žalost izbjegavaju kao zlo«.

4. Tako je Ar. sve pripravio, što je nužno, da može riješiti pitanje, *je li naša volja slobodna.*[60] Smisao je čitavog pitanja ovaj: Jesu li dobri i zli čini u našoj vlasti, te ih možemo prema svojoj volji vršiti ili propustiti? Ar. ograničuje svoje pitanje na dobre ili kreposne i na zle čine, a za moralno neodređene ili indiferentne čine ne pita, mogu li biti slobodni ili u našoj vlasti. Evo, kojim putem ide, da dođe do svoga cilja. »Budući da je predmet htijenja svrha, a predmet vijećanja i preodabiranja ono, što se odnosi na svrhu, čini, koji tome služe, odgovaraju preodabranju te su hotimični. A kreposna djela bave se time. *U našoj je vlasti i krepost, a slično i zloća. Gdje je djelovanje u našoj vlasti, tamo i propuštanje djelovanja;* gdje o nama ovisi »ne«, tamo i »jest«...[61] Ako li je u našoj vlasti, da lijepo radimo ili ružno, slično i da ne radimo; a to znači, biti dobrima ili zlima. U našoj je dakle vlasti, da budemo, kaošto se dolikuje ili nedolični.[62] Tako stoji, da smo slobodni. Ovaj je dokaz uzet iz našeg iskustva, koje nam svjedoči, da dobro ili zlo radimo s preodabiranjem ili promišljeno.

Drugi nam dokaz nuđa promatranje činjenice iz privatnog i javnog života, da se upotrebljavaju kazne i nagrade:[63] »Isto svje-

---

[59] III, 6; 1113 a 15—b 2
[60] III, 7; 1113 b 3 — 1114 b 25
[61] b 3—8
[62] b 11—14
[63] b 21—30

doći i način, kako postupaju i u privatnom životu i zakonodavci. Kažnjavaju one, koji čine zlo, ako su tako radili bez pritiska sile ili bez neznanja, kojega ne bi bili sami krivi. A one, koji dobro čine, časte. Razlog je taj, da tako jedne potiču, a druge suzdrže. A na ono, što nije u našoj vlasti niti hotimično, nitko ne potiče; kaošto ne koristi, nagovarati, neka bude nekomu toplo ili hladno ili gladan ili nešto slično. Nećemo ništa manje na to nagovarati«. Tako iz ove činjenice, da postoji kažnjavanje i nagovaranje, jasno razabiremo, da su ovi, koji tako rade, uvjereni, da imademo slobodnu volju. Isto se očituje i u tom, što razlikuju između hotimičnoga i nehotičnoga neznanja.[64] »I onoga kažnjavaju, koji je nešto učinio iz neznanja, ako misle, da je sam kriv svoga neznanja. Tako pijanicu dvostruko kažnjavaju; sam si je kriv, jer je bio sam svoj gospodar, da se ne opije, čime je skrivio svoje neznanje. Kažnjavaju i one, koji ne znaju nekoga zakonskoga propisa, koji treba znati, a koji nije teško znati. Tako i u drugim stvarima, gdje je neznanje po sredi, koje potječe iz nemarnosti, jer su ga mogli izbjegavati. U njihovoj je bilo vlasti, da budu marljivi«. Oni, koji razlikuju hotimično i nehotično neznanje, uvjereni su, da imademo slobodnu volju. Istina, kad je netko već u neznanju, ne radi hotimice, što nezna. Ali prije, kad je hotimice skrivio svoje neznanje, skrivio je i ovaj zli čin, jer je pripravan tako raditi. Slično, kaošto kod bolesti:[65] »Dragovoljno je bolestan, tko živi raspušteno i tko ne sluša liječnika. Prije je mogao ne biti bolestan, ali sada ne više; kaošto i onaj, koji je bacio kamen, ovoga ne može više natrag uzeti, premda je prije o njemu ovisjelo, hoće li ga baciti ili ne. Početak je bio u njegovoj vlasti. Tako je i nepravednomu i raspuštenomu na početku bilo moguće, da ne postane ovakav; zato su takvi svojevoljno. Ali pošto su takvi postali, nužno su takvi«. Tj. pošto su dragovoljno postali zli, ne mogu ujedno biti dobri ili bez nepravde ili zloće. Time Ar. dakako ne tvrdi, da nužno i ostaju zli, i da se ne mogu više osloboditi od svoje zloće. Ar. priznaje da se mogu opet osloboditi od svoje zloće, jer kazna ima prema njemu svrhu, da se odvrate od zla, kaošto nagrada ima da potiče na dobro:[66] »Kažnjavaju one, koji čine zlo, ako tako rade dragovoljno, a ne prisiljeni ili iz neznanja, kojemu nijesu sami krivi; a one, koji lijepo rade, časte, da tako jedne potaknu a druge odvrate«.

5. *Iz toga, što je svatko dragovoljno ili dobar ili zao, Ar. zaključuje, da je svatko sam dragovoljni razlog, zašto mu se svrha prikazuje u pravom ili u krivom svijetlu:*[67] »Ako li tkogod kaže, da svi teže za dobrom, kako im se ukazuje, a da nijesu gospodari svoje mašte, nego da se svakomu ukazuje svrha prema

---

[64] b 30 — 1114 a 3
[65] 1114 a 15—21
[66] III, 7; 1113 b 23—26
[67] 1114 a 31—b 3

tome, kakav jest, odgovaram: Budući da je svatko na neki način uzrok svoga raspoloženja, zato je nekako i uzrok svoje mašte«. Ako se dakle nekomu dobra svrha čini zlom, ili zla dobrom, krivnja je na njemu, jer se dragovoljno tako raspoložio. Slijedi općeniti zaključak:[68] »Ako su dakle, kako je rečeno, kreposti dragovoljne (jer smo suuzroci svojih raspoloženja na neki način, i jer postavljamo svrhu prema tome, kakvi jesmo), jesu i zloće dragovoljne, jer je slično«. Dakle i kreposti i mane u našoj su vlasti.

6. *Tako je Ar. svršio raspravu o kreposti uopće. Daje nam samo još kratak pregled svih problema i odgovora, koji su bili dani:*[69] »Kazali smo dakle općenito o krepostima, da je njihov zajednički rod, što su sredine, i što su navike (ili trajna raspoloženja), od kojih i postaju, i da ove po sebi proizvode, i da su u našoj vlasti i dragovoljne, i tako, kaošto ispravni razum nareduje. Ali djela nijesu na isti način dragovoljna, kaošto navike. Djela su pod našim gospodstvom sve od početka pa do svršetka, jer znademo svako pojedino. Navike jesu na početku, ali u svakom pojedinom slučaju dodatak nije spoznatljiv, kaošto kod raznih bolesti. Ali jer je o nama ovisjelo, tako ili drukčije postupati, zato su dragovoljne«.

Iz nauke o slobodi slijede najveće socijalne dužnosti. Postupaj sa svakim čovjekom kao sa slobodnim bićem! Čuvaj se, da ne krnjiš slobodu silom ili širenjem neznanja ili raspirivanjem strasti!

7. *Time nam je Ar. dao najbolju pripravu, da možemo proučavati svaku pojedinu krepost i čitav njihov sistem.* Pojmove, koje smo tako dobili, trebat će samo primijeniti i prilagoditi materiji raznih kreposti, u njihovu svijetlu promatrati i analizirati i protumačiti uvjete i djelovanje i razne načine ovoga djelovanja, kako se očituje u praktičnom životu, i zakone kreposnoga života. Sve nam ovo služi istotako za razumijevanje svega onoga, što je protivno kreposti, naime mane i njezinih raznih vrsta, kako se ukazuju u svim raznim prilikama našega privatnoga i javnoga života. Pravom nas dakle Ar. poziva, da s njime pređemo na promatranje pojedinih kreposti, ter nastavimo raspravu, koju je bio već prije započeo, ali pod drugim vidikom. Prije je naime navodio i tumačio pojedine kreposti samo zato, da pokaže, kako one traže sredinu između previše i premalo. Htio je dakle samo dokazati i ilustrirati svoju tezu, da krepost stoji u sredini između dva ekstrema ili dvije mane. Ali već je tada primijetio, da ima slučajeva, gdje je takva sredina nemoguća, jer se zlo raspoloženje ili mana nikakvim umanjivanjem ili povećavanjem ne može pretvoriti u ispravno raspoloženje, kaošto n. pr. zloradost.[70]

---

[68] b 22—25
[69] III, 8; 1114 b 26—1115 a 3
[70] II, 6—8

DRUGO POGLAVLJE: POJEDINE KREPOSTI I MANE

Očekivali bismo, da će sada započeti nova knjiga. Ali sred treće knjige započima rasprava o pojedinim krepostima.[71] Možda ova razdioba knjiga ne potječe od samog Ar. Ali ovo pitanje nema većega značenja, te možemo mirno prijeći preko njega, da s Ar. odmah pristupimo promatranju prve kreposti, koju navodi: ovo je hrabrost. Zašto ovu postavlja na prvo mjesto, ne kaže nam Ar., nego on jednostavno veli:[72]»Povratimo se dakle pojedinim krepostima i kažimo, koje su, i na što se odnose, i kako. Ujedno biti će jasno, koliko ih ima. Prva neka bude hrabrost«.

I. HRABROST. — 1. »Da se njezina sredina nalazi između straha i neustrašivosti, bilo je već prije rečeno. A bojimo se jamačno onoga, što je strašno. Ovo je, da ukratko kažemo, zlo. Zato vele, da je strah očekivanje zla. Svakoga se zla bojimo, kaošto sramote, siromaštva, bolesti, neprijateljstva, smrti. Ipak se hrabrost ne odnosi na sve. Nekojih se zala treba bojati, ter je strah dobar«.[73] Promatrajući razne vrste zla, dolazi do uvjerenja, da se hrabrost pokazuje upogledu smrti:[74] »Na koja se dakle strašna zla odnosi hrabrost? Zar na najveća? Nitko naime drugi ne snosi bolje od hrabroga najveća zla. A najstrašnija je smrt. Ali on dodaje, da na hrabrost ne spada, da se ne boji nikakve smrti, nego samo lijepe smrti, tj. smrti za lijepu svrhu:[75] »Čini se, da se hrabrost ne odnosi na koju god smrt, kaošto na moru ili u bolestima«. Nego:[76] *»U pravom smislu zove se hrabrim onaj, koji se ne boji smrti«.* Kao takvu navodi osobito smrt u ratu za domovinu. Ljepota dakle smrti ovisi o motivu ili svrsi, a ne o načinu ili o sredstvima. Zato je u smislu Aristotelove nauke najljepša smrt kršćansko mučeništvo i smrt iz ljubavi prema bližnjemu. Ovo slijedi iz Aristotelove nauke o sredini ove kreposti, naime hrabrosti. On veli:[77] »Tko podnosi i boji se, što treba i poradi čega, i kako treba i kada; a slično i tko se ne boji, taj je hrabar. Prema vrijednosti i prema razumu radi i trpi, tko je hrabar. Svrha je svakog djelovanja, što odgovara trajnomu raspoloženju. Za hrabroga je hrabrost lijepa. Takva i svrha, jer se sve definira prema svrsi. Poradi nečega lijepoga dakle hrabri podnosi i radi, što odgovara hrabrosti«. I kod hrabrosti dakle sva vrijednost i ljepota ovisi o motivu ili razlogu, zašto hrabri ovo ili ono čini ili propušta.

Iz toga slijedi velika socijalna dužnost: Čuvaj se, da ne uništiš u srcima onih ideala, bez kojih nema lijepe smrti!

---

[71] III, 9
[72] III, 9; 1115 a 4—6
[73] III, 9; 1115 a 6—12
[74] a 2—7
[75] a 28—29
[76] a 32—33
[77] III, 10; 1115 b 17—24

2. Dvije skrajnosti, dakle *dvije mane, između kojih se nalazi hrabrost, jesu:*[78] »Od onih, koji prekoračuju, jedan je taj, koji nema nikakva straha; ova mana nema imena, kaošto i mnoge druge mane i kreposti, što smo već prije kazali«... Druga je mana:[79] »Tko se odviše boji, taj je strašljivac ili kukavica, jer se boji, čega ne bi smio i kako ne bi smio«. Koja je razlika između ove tri vrste ljudi, ovako opisuje:[80] »S istim stvarima imaju posla i kukavica i nebojša i hrabri, ali na razne načine. Jedni i odviše popuštaju, a drugi stoji na sredini i kaošto treba. Nebojše su nasrtljivi i ratoborni, dok nema pogibelji, a kad ove dođu, odstupaju. A hrabri su ljudi oštri na djelu, a prije su mirni«. Prema raznim prilikama ili materijama, u kojima se pokazuje hrabrost i protivne mane, razlikuju se njihove suvrste ili inačice. Istotako i prema raznim načinima.

Još mnogo krasnih i oštroumnih refleksija o hrabrosti, kako se pokazuje u svagdanjem javnom i privatnom životu, Ar. je nanizao u posljednja dva poglavlja svoje rasprave,[81] koju zaključuje riječima:[82] »O hrabrosti dakle neka je bilo ovoliko rečeno. Što li ona jest, nije teško, stvoriti si općeniti pojam na temelju onoga, što je rečeno«. Odmah slijedi druga krepost, naime

II. TRIJEZNOST ili UMJERENOST.[83] — 1. Evo, *čime se ona bavi:*[84] »Poslije ove raspravljajmo o trijeznosti (ili umjerenosti — sophrosyne). Čini se naime, da su ove kreposti (tj. hrabrost i trijeznost) kreposti nerazumskih dijelova. Da je *trijeznost sredina upogledu slasti,* ovo smo već kazali. Manje se i ne slično odnosi na boli. Na isto se odnosi, kako se čini, i neumjerenost. Koje su ove slasti, ovo je pitanje, koje treba sada riješiti. Neka se one razlikuju na duševne i tjelesne«. Pošto je promotrio sve razne vrste slasti, za kojima netko može ići, dolazi do zaključka:[85] »Na one se dakle slasti odnosi trijeznost i neumjerenost, koje su zajedničke i ostalim životinjama, ter se zato čine nalik na robove i na životinje; a ove su dodir i ukus«. *Kakav je trijezan čovjek, i kako se razlikuje od neumjerenoga,* ovako opisuje:[86] »Neumjereni čovjek žudi za ugodnim stvarima svima ili za onima, koje su najugodnije. Njegova ga požuda vodi tako, te ove odabire namjesto drugih. Zato se i žalosti, i kad ih postizava i kad za njima čezne, jer je požuda skopčana s boli. A nezgrapno se čini, da bi se netko žalostio poradi slasti. Takvih, koji bi premalo uživali slasti, i koji bi se premalo veselili, uopće nema; jer nije ljudska takva neosjetljivost. Ta i ostale životinje razlikuju između raznih vrsta hrane, ter jednu uživaju rado, drugu ne. Ako li nekomu ništa nije ugodno ter je za njega sve jednako, daleko je od ljudske naravi. Takav

---

[78] a 24—25
[79] a 33—34
[80] III, 10; 1116 a 4—10
[81] III, 11—12
[82] 1117 b 20—22
[83] III, 13—15
[84] III, 13; 1117 b 23—29
[85] III, 13; 1118 a 23—26
[86] III, 14; 1119 a 1—20

nema ni imena, jer ne postoji. Trijezni čovjek drži se sredine glede ovih stvari. On se niti ne veseli onim stvarima, u kojima neumjereni najviše uživa, nego se dapače neugodno osjeća, niti se uopće podaje nedozvoljenim uživanjima, niti odviše popušta dozvoljenima, niti se žalosti, kad ih nema, samo umjereno za njima teži, ne više nego treba, niti kada ne treba, niti uopće ništa takva. Što li je korisno zdravlju, ili što je ugodno za tjelesno raspoloženje, za tim ide umjereno i kako treba, tako te druge ugodne stvari ne dolaze s time u sukob, niti se protivi pristojnost niti imetak. Inače više voli takve slasti, nego li ove zaslužuju. Trijezni čovjek nije takav, nego kako to zahtijeva zdravi razum«... Da bude slika trijeznoga čovjeka još potpunija, Ar. isporeduje neumjerenog čovjeka s plašljivcem i s dijetetom, ter pokazuje, u čemu je sličan i jednomu i drugomu.[87] Svoju raspravu o trijeznosti zaključuje opomenom:[88] »Požudna sila trijeznoga mora biti u suglasju s razumom, jer je svrha ista, naime što je lijepo, te trijezni ide za onim, što treba i kako treba i kada. Tako naređuje i razum. Ovo dakle neka smo kazali o trijeznosti«. Kaošto glede hrabrosti, tako i glede trijeznosti Ar. iznosi mnoštvo najfinijih opažanja i refleksija. Isto ćemo vidjeti i kod ostalih kreposti.

Iz toga slijedi socijalna dužnost; nemoj slastima navoditi na krivi put!

Hrabrost i umjerenost opažamo donekle i kod životinja, premda ih ne vodi razum. Zato je Ar. kazao, da ove dvije kreposti nekako spadaju na nerazumne dijelove naše duše. Ali sada započima opisivati one kreposti, u kojima se očituje čovjekova veličina i privlačivost.

Najprije ispituje one kreposti, koje se odnose na uporabu dobara. Dvije su takve kreposti. Jedna je pristupačna i nužna svima, jer se svatko mora kod uporabe dobara držati prave sredine. Druga pripada samo onomu, koji može praviti velike izdatke. Prva zove se

III. ELEUTHERIOTES. — 1. Ova je slobodnost ili nevezanost, naime na novce, liberalnost u lijepom smislu. Kako razabiremo iz čitave rasprave o toj kreposti, *ona je darežljivost.* Čujmo samog Ar. On kaže:[89] »Zatim govorimo o eleutheriotes; kako se čini, ova stoji u sredini glede dobara. *Eleutherios naime biva hvaljen ne* u vojničkim stvarima, niti u onim stvarima, koje se tiču trijeznoga, niti u sudovima, nego *poradi davanja i uzimanja dobara, ali više poradi davanja.* Dobra zovemo sve, kojega vrijednost se mjeri novcem. *Rasipnost (asotia) i škrtost ili nedarežljivost (aneleutheria) oprečne su mane kod uporabe dobara,* pretjerivanjem i popuštanjem. Škrtost uvijek pripisujemo onima, koji se

---

[87] III, 15
[88] 1119 b 15—18
[89] IV, 1; 1119 b 22—32

više, nego li treba, staraju za novac. Rasipnost pridijevamo katkada u širem smislu ili u više značenja«... Ali u strogom smislu:[90] »Rasipan sam sebe uništuje, ukoliko uništava svoj imetak, koji mu je nuždan za život«. Naprotiv:[91] »Bogatstvom služit će se najbolje, tko ima krepost, koja se odnosi na uporabu dobara. Ovaj je podatljiv (eleutherios). Uporaba dobara njihovo je trošenje i davanje, kako se čini. Primanje i čuvanje više je dobivanje ili posjedovanje. Zato podatljivomu više pripada davati onima, kojima treba, negoli primati, odakle treba, a ne primati, odakle ne treba. Krepost više ide za tim, da dobro čini, negoli da dobro prima«. *Iz općeg pojma kreposti razabiremo, kakva mora biti i ova krepost:*[92] »Kreposni su čini lijepi i lijepa je njihova svrha. Prema tome i podatljivi davat će poradi lijepe svrhe i ispravno; kojim treba, i koliko i kada, i sve drugo, što je s pravim davanjem skopčano. A sve ovo ugodno ili bez žalosti. Što odgovara kreposti, ugodno je i bez žalosti, a najmanje turobno. Tko li daje, komu ne treba ili poradi nelijepe svrhe, nego iz drugog razloga, neće se zvati podatljivim nego drukčije. Niti, tko daje sa žalošću, jer pretpostavlja dobra lijepomu činu, što je podatljivomu tuđe. Niti će primiti, odakle ne bi trebalo«. *Značajna je crta podatljivoga:*[93] »pretjerivanje u davanju tako, te sebi ostavlja manje. *Ne gledati na se*, ovo je značajna crta podatljivoga«. Ali zato nije nužno, mnogo posjedovati:[94] »Podatljivost zove se prema imetku. Ne stoji u velikoj količini darova, nego u raspoloženju onoga, koji daje. Nema nikakve zapreke, da bude podatljiviji onaj, koji manje daje, ako od manjega daje«. *Podatljivi treba da pazi na okolnosti:*[95] »On neće dati, komu ne treba, niti kada ne treba, itd.; inače ne bi radio prema ovoj kreposti, niti bi imao sredstava, da uzmogne davati, komu treba, ako bi ih tako potrošio. Kako je rečeno, podatljiv je onaj, koji troši prema svojem imetku i za svrhu, za koju treba; a onaj, koji pretjeruje, taj je rasipnik«. Iz svega, što je rečeno, razabiremo, *kako se podatljivi vlada:*[96] »Budući dakle da je podatljivost sredina glede podavanja i primanja dobara, podatljivi će dati i trošiti za one svrhe, za koje treba i koliko treba, jednako u velikim i u malim stvarima, i to rado. A primat će, odakle treba i koliko treba. Krepost odnosi se na oboje, te će zato oboje učiniti, kako treba«. Tako nam Ar. daje lijepu sliku podatljivoga čovjeka.

Dvije su mane, kojih se treba čuvati kod uporabe dobara:[97] »Rasipnik i u tome pogrešuje: niti se veseli, poradi čega bi trebalo niti kako bi trebalo niti se ne žalosti (kada i kako treba). Ovo će nam biti jasnije, kad idemo dalje. Kazali smo, da je pretjerivanje i popuštanje rasipnost i škrtost, i da se odnosi na dvoje, na

[90] IV, 1; 1120 a 1—3
[91] a 6—12
[92] IV, 2; 1120 a 23—32
[93] IV, 2; 1120 b 4—8
[94] b 8—11
[95] b 20—25
[96] IV, 2; 1120 b 27—32
[97] IV, 3; 1121 a 8—15

davanje i primanje. Trošenje ubrajamo u davanje. Rasipnost dakle pretjeruje u tom, što daje, a ne prima, a u primanju griješi popuštanjem. Škrtost opet popušta u davanju, a u primanju pretjeruje, izuzev malenkosti«. Manje je zlo rasipnost, jer:[98] »nije svojstvo niskoga i neplemenitoga, pretjerivati u davanju, a ne u primanju, nego dobroćudnoga. Takav *rasipnik mnogo je bolji, kako se čini, negoli škrtac, poradi navedenih razloga; pa i zato, jer je mnogima koristan, dok drugi nije nikomu koristan, dapače ni samomu sebi«.* Osim toga:[99] »Rasipnik upada u ove pogreške, ako nema nikoga, koji bi ga vodio. Ako li se netko za njega brine, može lako doći u doličnu sredinu. A *škrtost je neizlječiva, jer* i starost i svaka slaboća prouzrokuje škrtost, kako se čini. Ova je i tijesnije povezana s ljudskom prirodom nego li rasipnost, jer je svjetina više sklona na posjedovanje nego li na davanje«.

Suvišno je ovdje isticati *Aristotelov socijalni smisao glede uporabe materijalnih dobara.*

IV. Druga krepost, koja se odnosi na uporabu dobara, zove se *MEGALOPREPEIA*, u latinskom prijevodu *MAGNIFICENTIA*. Iz opisa slijedi, da je ona SMISAO ZA VELIKE IZDATKE. — 1. O njoj Ar. raspravlja kroz dva poglavlja.[100] *Njezinu bit ovako tumači:*[101] »Iza toga treba govoriti o megaloprepeia, jer je i ona, kako se čini, neka krepost, koja se kreće oko dobara, ali ne poput podatljivosti oko svake uporabe, nego *samo oko velikih izdataka. Glede ovih nadvisuje podatljivost veličinom.* Kaošto samo ime napominje, u veličini je dostojno trošenje. Ova je veličina nešto relativno, jer ne troši jednako, trierarh i upravitelj igara. Dostojnost treba prosuditi prema njemu, i u čemu i glede čega. Tko se bavi samo malenim ili srednjim izdacima, ne zove se megaloprepes«. Ovaj je dakle čovjek velikih poteza, tj. čovjek, koji ima smisao za velike stvari ter za njih rado i mnogo troši. Zato:[102] »megaloprepes je podatljiv, a podatljiv nije nužno i megaloprepes«. Može netko razborito trošiti u manjim stvarima, a da nema smisla za velike stvari i za troškove, koji su za njih nužni.

2. *Megaloprepeia stoji na sredini između dvije mane. Jedna je manjak smisla za velika poduzeća i za njih potrebne troškove, a druga je bahato razbacivanje:*[103] »Manjak takva raspoloženja zove se mikroprepeia (tj. sićušnost), a pretjerivanje banausia (tj. bahatost) i apeirokalia (tj. manjak smisla za ljepotu) itd. Ne pretjeruje u veličini glede onoga, što treba, nego u čemu ne treba i kako ne treba traži sjaj«. Ar. navodi razne velike svrhe, za koje

---

[98] IV, 3; 1121 a 26—30
[99] b 10—16
[100] IV, 4—5
[101] IV, 4; 1122 a 18—27
[102] a 28—29
[103] a 30—33

se pravom čine najveći troškovi:[104] »*Od troškova, koji se čine za dragocjene stvari, kako smo rekli, treba spomenuti zavjetne darove bogovima, gradnju hramova i žrtve, a slično i sve, što se odnosi na svako božanstvo, kaošto i sve, što se žrtvuje za domovinu ili za općinu*«. Ar. dakle na prvom mjestu navodi kao slučaj, gdje se može pokazati ova krepost, tj. smisao za velike stvari, koje traže i velike troškove, upravo štovanje božanstva hramovima i zavjetnim darovima i žrtvama. I to je očiti *znak, da je štovanje božanstva, i to vidljivo štovanje, za njega bilo najuzvišenije djelo, dostojno najvećih troškova.* Za Ar. je dakle religija ili štovanje božanstva iznad ljubavi prema domovini. Nije dakle istina, da njegova etika nema dodira s religijom.

Čujmo, *kako Ar. opisuje onoga, koji nema nikakva smisla za velike stvari, koje zahtijevaju i velike izdatke:*[105] »Onaj, koji nema smisla za velike stvari (mikroprepes) u svim će stvarima zaostati. Potrošit će najveće svote za malenkosti i tako izgubiti ljepotu ili dostojanstvo. Kod svega, što bi htio izvesti, oklijevat će i razmišljati, kako bi mogao što manje potrošiti, pa i kod toga će se uvijek tužiti, misleći, da je u svemu učinio više, nego bi trebalo«. Takav je onaj, koji bi htio, da bude velik u svojim djelima, da bi stvorio veličanstvena djela, ali mu zato manjka smisao, volja i sklonost, rado učiniti one velike žrtve, koje su zato nužne. Jamačno i za ovoga vrijedi, što je Ar. prije kazao za škrtca: i on je neizlječiv.

Tako je Ar. na najzorniji način prikazao sliku raznih vrsta ljudi, koji se bave trošenjem materijalnih dobara, i onih, koji živu u običnim prilikama, idući za udovoljavanjem običnih potreba; pa i onih, koji idu za stvaranjem neobičnih, velikih i veličanstvenih djela. Vidjeli smo i kreposti i mane, koje ih prate s jedne i s druge strane, kao pretjerivanje ili kao umanjivanje.

Od ovih donekle vanjskih kreposti, koje su naime ovisne o vanjskim ili materijalnim dobrima, što se mjere novcem, Ar. prelazi na promatranje i crtanje nutarnjih kreposti, koje mogu postojati i bez ovih dobara. Ovdje nam naš filozof odaje svoj ćudoredni ideal, u kojem stoji prema njegovu uvjerenju ljudska veličina. Da čujemo.[106] Njegov je odgovor, da našu veličinu sačinjava

V. *MEGALOPSYCHIA, tj. velikodušnost* (magnanimitas).

1. *U čemu ova stoji,* ovako opisuje:[107] »*Velikodušnost odnosi se na velike stvari,* kaošto već ime napominje. Treba samo znati, *koje su ove velike stvari.* Ovo neka bude naše prvo pitanje. Kod toga je svejedno, da li promatramo raspoloženje ili čovjeka, koji ima ovo raspoloženje. Kako se čini, *velikodušan je onaj, koji sebe smatra dostojnim velikih stvari, a koji i jest dostojan. Tko se naime*

---

[104] IV, 5; 1122 b 19—22
[105] IV, 6; 1123 a 27—31
[106] IV, 7—9
[107] IV, 7; 1123 a 34—b 22

takvim smatra, a da uistinu nije dostojan, taj je lud. A nitko nije lud, koji živi prema kreposti. Velikodušan je dakle onaj, za koga smo rekli. Tko je dostojan samo malih stvari, pa tako i sam o sebi sudi, taj je trijezan, ali nije velikodušan. Velikodušnost stoji u veličini, kaošto i ljepota u velikom tijelu, dok maleni mogu biti ljupki i srazmjerno građeni, ali ne lijepi. Tko li sam sebe smatra dostojnim velikih stvari, a da uistinu nije, taj je oholica. A onaj, koji se smatra dostojnim većih stvari, nego li jest, nije svatko oholica. Tko se naprotiv smatra dostojnim manjih stvari, negoli jest, taj je malodušan, pa makar uistinu samo malih stvari dostojan, ako se niti ovih ne drži dostojnim. Najviše dakle je (malodušan), tko je dostojan velikih stvari (pa se ipak drži nevrijednim). Ta što bi bio učinio, da ovakvih nije vrijedan? Velikodušni je dakle veličinom skrajnost, ali glede ispravnog prosuđivanja drži se sredine. O sebi naime sudi, kako zaslužuje. A drugi griješe ili pretjerivanjem ili popuštanjem (tj. precjenjivanjem ili potcjenjivanjem samog sebe). Ako dakle netko sam sebe drži vrijednim velikih stvari, kako i jest, osobito, ako je vrijedan i najvećih stvari, on ide nada sve za jedno. A dostojnost odnosi se na vanjska dobra. *Od ovih je najveće ono, koje pripisujemo bogovima, i za kojim najviše idu, koji imaju neko veliko dostojanstvo, i koje je nagrada za najljepša djela. Takvo je čast. Ova je dakle najveće od vanjskih dobara.* Prema častima dakle i prema tome, što je ovima protivno, velikodušni je tako raspoložen, kako treba«... I ovdje Ar. pokazuje svoje najveće počitanje prema bogovima ili Bogu, jer je uvjeren, da njima ili Njemu pripada najveća čast. I opet nov dokaz, da Ar. u svojoj Etici ne zaboravlja svoje teodiceje. Što govori o bogovima, a ne o Bogu, lako možemo tumačiti, kaošto smo to već prije učinili, naime kao prilagođivanje običnomu načinu govora. Kakav je njegov pojam o savršenstvu i o dobroti Božjoj, ovo razabiremo iz njegova odgovora na pitanje, čime velikodušni zaslužuje najveću čast. On ovako umuje:[108] »Velikodušni mora da je najbolji, budući da je dostojan najvećih stvari. Tko je dakle uistinu velikodušan, mora biti dobar. A čini se, da velikodušni mora posjedovati u svakoj kreposti veliki stepen. Nipošto ne bi odgovaralo velikodušnomu, kad bi bježao glavom bez obzira, ili kad bi nekomu učinio koju nepravdu. Ta zašto bi učinio nedostojne stvari, komu ništa nije veliko? Ako li svestrano promatramo velikodušnoga, činio nam bi se posve smješnim, kad ne bi bio dobar. Ne bi bio ni časti vrijedan, kad bi bio loš. Čast je nagrada kreposti, ter se iskazuje dobrima. Očito je dakle velikodušnost ures svih kreposti, jer ih čini većina, i jer ne može biti bez njih. Zato je teško, biti uistinu velikodušnim, jer nije moguće bez svestranog savršenstva (kalokagathia)«. *Budući dakle, da Ar. smatra bogove (Boga) dostojnim najveće časti, mora ih (Ga) smatrati najsavršenijim u svakoj kreposti, ljepoti i dobroti.*

---

[108] IV, 7; 1123 b 26 — 1124 a 4

2. Zatim Ar. *sliku velikodušnoga dalje izvodi, rišući ga, kako se ponaša u raznim prilikama, gdje se radi o časti i o njezinoj opreci, i o raznim krepostima, napose, kako se vlada prema drugima.* Promatrajmo poglavite crte ove slike. Što osjeća, kad mu se iskazuje čast:[109] »Kad mu iskazuju velike časti čestiti ljudi, umjereno će se veseliti, jer je dobio, što mu pripada, dapače i manje, jer se kreposti ne može odati potpuno poštovanje, koje zaslužuje. Ali barem će je primiti, jer nemaju ništa boljega, što bi mu dali. A čast, koju mu iskazuju drugi ljudi slučajno, i malene počasti posve će prezirati, jer ih nije dostojan«, tj. jer one nijesu njega dostojne. Glede pogrda:[110] »vladat će se slično, jer ga ove ne mogu pravedno zadesiti«. Uvijek će ostati miran:[111] »I glede bogatstva i glede vlasti, kaošto i u svakoj sreći i nesreći, ostat će umjeren, kakogod se desilo. Niti će se u sreći odviše veseliti, niti u nesreći previše žalostiti, jer se ni glede časti ne uzrujava, kao da je najveće dobro. Vlast i bogatstvo traži se poradi časti, jer oni, koji su ovo postigli, žele, da im drugi iskazuju čast. Komu li je i čast nešto neznatno, tomu i sve drugo«. Najveće je naime dobro nutarnja krepost, poradi koje zaslužuje najveću čast. Ovo stoji, pa makar ljudi više štovali onoga, koji uživa i vidjivu sreću:[112] »Čini se, da i vanjska sreća doprinosi velikodušnosti. Oni, koji su plemenitog roda, smatraju se dostojnima časti; tako i vlastodršci i bogataši. Imaju naime neku prevlast; a imati neku prevlast u dobrome, ovo je časno. Zato takve stvari čine velikodušnijim, jer im neki odavaju poštovanje. Ali prema istini samo dobri zaslužuje čast. Tko li ima oboje, taj se smatra još vrednijim časti. Ali oni, koji posjeduju takva dobra bez kreposti, niti pravom sami sebe drže dostojnima velikih stvari, niti se ispravno zovu velikodušnima, jer bez savršene kreposti toga nema«. Vrlo su opasna ona vanjska dobra za onoga, koji ih posjeduje bez kreposti:[113] »Takvi preziru druge i zlostavljaju, jer nije lako ispravno podnositi takvu sreću bez kreposti. Budući da ne mogu dobro podnositi, a misle, da su nad ostalima, ove preziru, a sami rade, što im drago. Oponašaju velikodušnoga, premda mu nijesu slični, gdje mogu. Prema kreposti ne postupaju, nego samo preziru druge«.

Kako se velikodušni ponaša prema pogiblima:[114] »Ne upušta se u malene pogibli, niti uopće traži pogibli, jer ima malo toga, što u njegovim očima zaslužuje čast. Ali on ljubi velike pogibli, niti se štedi, kad je njegov život u opasnosti, kao da ne bi bilo vrijedno živjeti«.

Glede dobročinstava:[115] »On može drugima dobro činiti, ter se zato stidi, ako prima koje dobročinstvo. Ono je naime znak nadmoći, a ovo nedostatka. On uzvraća više, negoli je primio. Tako

---

[109] IV, 7; 1124 a 6—11
[110] a 11—12
[111] a 13—19
[112] IV, 8; 1124 a 20—29
[113] a 29—b 5
[114] IV, 8; 1124 b 6—9
[115] b 9—15

će onaj, koji mu je dobro učinio, i sam biti obvezan. Osim toga velikodušni sjeća se, komu je dobro učinio, a manje toga, od koga je primio, jer je slabiji onaj, koji je primio, od onoga, koji je iskazao; a velikodušni hoće da se odlikuje. Zato ono rado sluša, a ovo nerado«... Zato:[116] »velikodušni od nikoga ništa ne moli ili barem jedva, ali spreman je pomagati«.

Kako se vlada prema mogućnicima i prema siromasima:[117] »Prema onima, koji se ističu dostojanstvima i vanjskom srećom, pokazuje se velikim, a prema srednjima umjerenim. One naime nadvisiti je teško i časno, a ove lako. Pred onima se pokazati velikim, znak je plemenitosti; a pred niskima bilo bi smješno, kašto kad bi htio nadvladati slabima. Niti će ići tamo, gdje bi mu iskazivali čast, ili gdje drugi zauzimaju prvo mjesto«.

Kako se vlada, kad se radi o kojem pothvatu:[118] »Polagano se odlučuje i oklijeva, osim kada se radi o velikoj časti ili djelu. Ne upušta se u mnoge poslove, ali u velike i takove, o kojima se mnogo govori«.

Kako ljubi i mrzi:[119] »Ne sakriva ni svoje mržnje ni svoje ljubavi, jer sakriva se, tko se boji. Više mu je stalo do istine nego li slave. On govori i radi otvoreno«.

Bježi od ulizica i plaćenika:[120] »Ne može živjeti prema volji drugoga, osim prijatelja, jer je ropsko. Zato su svi laskavci plaćenici, a niski su ljudi laskavci«.

Ne divi se:[121] »Niti se lako divi, jer za njega ništa nije veliko«.

Nije osvetljiv:[122] »Niti se sjeća zla, jer velikodušni ne misli na ono, što je bilo, osobito ne na zlo, nego gleda preko toga«.

O komu govori:[123] »Ne govori o ljudima, niti o samome sebi niti o drugima, jer ne želi niti da njega hvale, niti da druge kore, niti sam rado hvali. Zato ne govori ni zlo o drugima, dapače ni o neprijateljima, osim radi pogrde«.

Ne tuži se:[124] »Glede nužnih i malih stvari najmanje se tuži, niti lako za nešto moli, jer samo oni, koji se odviše brinu za takve stvari, tako rade«.

Ne traži uvijek svoju korist:[125] »Premda bi mogao steći, voli ono, što je lijepo i bez koristi, nego li plodonosno i korisno, jer ovo više odgovara onomu, koji je sam sebi dovoljan«.

Kako govori i kako se miče:[126] »Velikodušni kreće se, kako se čini, polagano; njegov je glas dubok; njegov je govor miran. Ne žuri se, tko za malo toga haje. Niti se prepire, komu se ništa ne čini velikim. Oštar glas i žurba ima u tome svoj uzrok«.

---

116 b 17—18
117 b 18—24
118 b 24—26
119 b 26—29
120 b 31 — 1125 a 2
121 a 2—3
122 a 3—5
123 a 5—9
124 a 9—12
125 a 11—12
126 a 12—16

Svatko vidi, da *je Aristotelov idealni čovjek pun najljepših socijalnih crta i smisla za dužnosti i prema Bogu i prema ljudima.*

Ovu svoju karakteristiku velikodušnoga čovjeka Ar. zaključuje kratkim riječima:[127] »Takav je dakle velikodušni čovjek«, posve u duhu ovoga svoga ideala. Odmah prelazi na promatranje oprečnih mana, kojima se netko udaljuje od velikodušnosti bilo pretjerivanjem bilo umanjivanjem. Evo živog opisa:[128]

3. »Tko popušta, taj je malodušan; tko li pretjeruje, oholica. Nijedan od ove dvojice nije zao, kako se čini, jer nikomu ne čine zla; ali ipak griješe. *Malodušni dostojan je dobara, ali ih se sam lišava, ter podnosi* neko zlo, kako se čini, poradi toga, što sam sebe ne drži dostojnim dobara, i što sam sebe ne poznaje; inače bi za njima čeznuo, budući da su dobra. Ipak takvi ljudi nijesu ludi, kako se čini, nego samo spori. Ali takvo mnijenje čini ih i gorim. Svi naime teže za onim, što odgovara njihovoj vrijednosti ter odustaju od lijepih djela i posala, kao da ih nijesu dostojni, a slično i vanjskih dobara. A oholice su ludi, te sami sebe ne poznaju, i to očevidno, jer poduzimaju časne stvari, kao da su ih vrijedni, dok se ne pokaže protivno. Nose i sjajno odijelo i paze na svoje ponašanje i druge slične stvari ter idu za tim, neka svi znadu, da su dobre sreće i govore sami o sebi, da bi tako stekli čast. Ali malodušnost stoji prema velikodušnosti u većoj opreci, negoli oholost, jer se lakše dogodi ter je gora. Velikodušnost se dakle odnosi na veliku čast, kaošto je rečeno«.

Očito malodušnost ne odgovara potrebama socijalnoga života.

4. Da bude slika još potpunija, *Ar. opisuje i druge načine, kako može netko težiti za čašću ili od nje zazirati:*[129] »Čini se, da ima i glede ove neka krepost, kaošto je bilo prije rečeno, slična onoj, koju smo nazvali podatljivošću ter je razlikovali od smisla za velike stvari (Eleutheriotes — Megaloprepeia). Obje naime ove udaljuju se od velikoga, ali raspolažu nas, kako treba, prema umjerenim i malim stvarima. Kaošto je dakle kod davanja i primanja materijalnih dobara neka sredina, i previše i premalo, tako i u težnji za čašću previše i premalo, i odakle treba i kako treba. Častohlepnoga kudimo, što više nego treba i odakle ne treba, traži čast. Onoga opet, što se ponaša kao muž, koji ima smisla za ono, što je lijepo, a preziratelja časti hvalimo kao čovjeka umjerena i trijezna, slično kaošto smo i prije kazali. Jasno je, da se na više načina kaže za nekoga, da nešto voli, te prema tome ne zovemo ni častohlepnim uvijek u istom smislu. Hvalimo ga, što više drži do časti, negoli obični ljudi, a prekoravamo ga, što za njom više teži, negoli treba. Budući da sredina nema nikakva imena, zato se čini, kao da se skrajnosti neposredno među sobom bore. Ali

[127] IV, 8; 1125 a 16—17
[128] IV, 9; 1125 a 17—33
[129] IV, 10; 1125 b 1—25

ipak gdje god ima previše i premalo, tamo ima i sredina. Ima ih, koji teže za čašću više negoli treba, pa i manje. A katkada teže i kada i kako treba. Hvalimo dakle ovo raspoloženje, jer je sredina glede časti, premda bez imena. Ako se isporeduje s častohlepnošću, ona je prezir časti; ako li se isporeduje s prezirom časti, ona je častohlepnost; ako li se isporeduje s jednom i drugom, onda je oboje na neki način. Isto vrijedi i za druge kreposti, kako se čini; ali ovdje čini se, kao da postoje same opreke, jer sredina nema imena«.

Tako je Ar. svestrano ispitao i na najzorniji način opisao sve kreposti i mane, koje se odnose na čast, na težnju za njom ili na prezir. Druga je nutarnja krepost ona, koja se tiče srdžbe. Ova se krepost zove

VI. BLAGOST. — 1. Evo, *što o njoj Ar. veli:*[130] »Blagost je sredina između raznih srdžba. Jer sredina nema imena, a istotako ni skrajnosti, zato blagost prenosimo na sredinu, kao nešto, što naginje na popuštanje, a što nema imena. A pretjerivanje može se zvati srditom naravlju. Uzbuđenje je naime srdžba, koja može potjecati iz mnogih raznih uzroka. Onoga, dakle, koji se srdi poradi čega i na koga treba, uz to i kako treba i kada i koliko vremena, hvalimo. Ovaj je dakle blag, budući da se blagost hvali. Blagi hoće da ostane bez uzbuđenja i da se ne da voditi od strasti, nego kaošto zapovijeda razum, tako i poradi toga i toliko vremena zamjeravati. Griješi, kako se čini, više popuštanjem, jer blagi ne ide za kažnjavanjem, nego je više sklon na opraštanje. Popuštanje, bilo da je neka nesposobnost srditi se, bilo ne znam što, prekoravamo. Oni, koji se ne srde, poradi čega bi trebalo, čini se, da su ludi, kaošto i oni, koji se ne srde, kako treba i kada i na koga. Tko se ne srdi, čini se, da ne opaža niti se žalosti niti se ne brani. Biti pogažen, pa ipak mirno podnositi i gledati svoje domaće, ovo nalikuje na ropsku ćud«...

2. Pošto je Ar. opisao blagost, koja izbjegava uzbuđenje i voli mir sa svakim, ter zato naginje na popuštanje i opraštanje, *stavlja nam pred oči sliku čovjeka, koji odviše popušta srditosti:*[131] »Pretjerivanje zbiva se u svakom pogledu. Može se netko srditi i na koga ne treba, i poradi čega ne treba, i više nego treba, i brže, i više vremena. Ali dakako da se ne nalazi sve ovo kod istoga. Ovo ne može biti, jer zlo samo sebe uništava, te bi bilo nepodnosivo, ako bi bilo sve zajedno. Koji su dakle odviše skloni na srditost, srde se brzo i na koga ne bi trebalo i poradi čega ne bi trebalo i više nego treba, ali brzo i prestaju, što je i njihova najbolja strana. Ovo im se dešava, jer ne zadržavaju srdžbe, nego odvraćaju, kako su otvoreni poradi svoje oštrine; onda se primire. Najveća su skrajnost razdražljivci, koji se na sve i na svakoga, odakle

[130] IV, 11; 1125 b 26 — 1126 a 8
[131] IV, 11; 1126 a 8—31

i njihovo ime »akrocholoi«. Gorki opet ne mogu se pomiriti, ter se dugo vremena srde, jer podržavaju u sebi gnjev. Mir dođe, kad su dobili zadovoljštinu, jer kazna prekida srdžbu time, što ulijeva u dušu radost namjesto žalosti. Inače osjećaju u sebi težinu. Jer se ne očituju, nitko ih ne savjetuje. Sam u sebi kuhati srdžbu, zahtijeva vremena. Takvi su i sami sebi nesnosni, pa i svojim najboljim prijateljima. Teškima zovemo one, koji se tuže na one, na koje ne bi trebalo, i više i dulje vremena, i koji se ne pomiruju bez zadovoljštine i kazne. Blagosti više suprotstavljamo pretjerivanje, jer se češće zbiva, budući da je odviše ljudsko osvećivati se. Pa i za zajednički život teški su gori«...

3. *Tako je Ar. živo naslikao one neugodne značajeve, koji svojom osjetljivošću i razdražljivošću i nepomirljivošću zadaju tolike poteškoće i sebi i drugima.* Ali on dodaje primjedbu, koja donekle ublažuje teški sud. Priznaje naime, da nije lako, uvijek držati se prave sredine:[132] »Što smo već prije kazali, jasno je iz ovoga, što smo sada rekli: nije lako odrediti, kako i na koga i poradi kakvih stvari i kako dugo se treba srditi, i do koje granice može netko ispravno tako činiti, ili griješiti. Tko samo malo prekrši mjeru, njega ne kudimo, niti poradi previše niti poradi premalo. Katkada hvalimo one, koji popuštaju, ter ih nazivamo blagima; a one, koji lako zamjeravaju, zovemo muškim značajevima, kao da su stvoreni zato, da vladaju. Koliko treba prekršiti mjeru i kako, da prekršaj zasluži prekoravanje, nije lako kazati. Sud o tom ovisi o pojedinostima i osjetnim opažanjima. Barem je toliko jasno, da je srednje raspoloženje hvale vrijedno, prema kojemu se srdimo na one, na koje treba, i poradi čega, i kako treba, itd. A skrajnosti zaslužuju, da ih kudimo, bilo pretjerivanje bilo popuštanje. Ako se radi o malenkostima, možemo mirno podnositi; ako li ima više toga, jače nas uzrujava; a kad ima mnogo toga, vrlo nam je teško. Očito je dakle, da se treba držati srednjega raspoloženja«.

4. Od ovih ljudi, koji su poradi svoje razdražljivosti tako neugodni, *Ar. vodi nas promatranju onih, koji nastoje, kako bi svima bili što ugodniji.*[133] Evo, kakvi, su:[134] »U saobraćaju i u zajedničkom životu neki čine se da rado saopćuju i riječi i djela. To su oni, koji sve rado hvale i ništa ne prigovaraju, nego misle, da se moraju čuvati svega, što bi se neugodno dojmilo onih, s kojima se sastaju«. Njihova su opreka:[135] »oni, koji uvijek prigovaraju, i koji ništa na to ne paze, da li vrijeđaju; ovi se zovu mrzovoljastim i svadljivcima. Nije teško uvidjeti, da je takvo raspoloženje vrijedno prijekora. Istotako, da je sredina ovih raspoloženja hvale vrijedna, prema kojoj će prihvatiti što treba i kako treba, a slično i zamje-

[132] IV, 11; 1126 a 31 — b 9
[133] IV, 12; 1126 b 11 — 1127 a 12
[134] 1126 b 11—14
[135] 14—19

ravati«. *Ova ugodna krepost nalikuje na prijateljstvo:*[136] »Imena nijesu joj dali, ali najviše nalikuje na prijateljstvo. Takav je čovjek, koji ima ovu krepost, kakav bismo željeli, da bude dobar prijatelj, samo dodajući ljubav. Razlikuje se od prijateljstva, jer je bez uzbuđenja i bez ljubavi prema onima, s kojima opći. On prihvaća sve, kako treba zato, jer je takav, a ne iz ljubavi ili mržnje«... *Ipak se ravna prema raznim okolnostima, ter se ne vlada prema svima posve jednako:*[137] »Jednako će se vladati i prema nepoznatima i poznatima, prema onima, s kojima stoji u saobraćaju, kaošto i prema posve tuđima, ali prema svakomu, kako je shodno; jer ne valja na isti način brinuti se za one, koji su s nama povezani saobraćajem, kaošto za one, s kojima nemamo nikakve veze, niti jednako žalostiti. Općenito je dakle rečeno, da će općiti, kako treba; ali gledajući na lijepo i korisno, nastojati će, da nikoga ne žalosti ili vrijeđa«. *Ipak neće bezuvjetno izbjegavati svaku zamjeru, nego samo, ukoliko se ovo slaže s krepošću:*[138] »Kako se čini, njegova se krepost odnosi na radosti i žalosti, koje se zbivaju u saobraćaju. Ako li za njega nije lijepo ili je čak i štetno, drugoga razveseljavati, onda će zamjeriti, te će voljeti drugoga ražalostiti. Ako je netko nešto učinio, što mu je na sramotu, i to ne malenu, ili štetu, a odgovor samo malenu bol, neće ostati miran, nego će zamjeriti«. Nije dakle ovaj »blagi« čovjek bez ikakva čuvstva ili bez ikakve volje ili otporne snage, koji se bezuvjetno čuva svake zamjere, nego samo u granicama dozvoljenoga. Zato se čuva i oprečnih mana.[139] »Onaj dakle, koji se drži sredine, je takav, ali nema imena. Tko druge razveseljuje samo zato, da bude ugodan, taj je prijazan. Tko li ide zatim, da budu drugi njemu korisni u novcu ili drugim materalnim stvarima, taj je laskavac. Tko li svima zamjerava, taj je mrzovoljast i svadljivac, kaošto je bilo već rečeno. Ove skrajnosti čini se, da su neposredno među sobom oprečne, jer sredina nema imena«. I prijaznost i blagost je dakle krepost, koja stoji u sredini između oprečnih mana, pretjerivanja i popuštanja.

Jamačno je *blagost velika socijalna krepost i dužnost.*

VII. Druga je krepost, koja je nužna za zajednički život, ne samo da bude ugodan, nego uopće moguć, *ISTINITOST*. — 1. Nadovezuje ovu raspravu na prijašnju, jer se prijaznost pokazuje čestoputa kao laskanje, a ovo je neko pretvaranje ili laž, koja se protivi istinitosti.[140] *U čemu stoji ova krepost, i koje su oprečne mane, ovako Ar. tumači:*[141] »Hvalisavi i bahati čovjek pridijeva si, kako se čini, mnogo toga, što je časno, ali čega nema ili barem ne u tolikoj mjeri. Onaj opet, koji sakriva svoje vrline, kaže, da ih nema ili barem ne u tolikoj mjeri, u kolikoj ih uistinu posjeduje.

[136] 19—25
[137] b 25—30
[138] 1128 b 30—35
[139] 1127 a 6—12
[140] IV, 13
[141] 1127 a 20—30

Srednji je napokon onaj, koji je takav kakav jest uistinu u životu i u riječi. On priznaje, što uistinu jest ili ima, niti ne povećava niti ne umanjuje činjenice. Sve se ovo može učiniti ili poradi nečega ili poradi poradi ničega. Svatko prema tome govori i radi, i živi, kakav jest, osim ako radi poradi nečega. Po sebi je laž nešto nisko, što zaslužuje, da se prekorava. A istinito je lijepo i hvale vrijedno«. Prema raznoj svrsi i prema okolnostima, one se među sobom razlikuju te dobivaju razna imena.[142] *Tko je istinit i zašto je hvale vrijedan:*[143] »Ne govorimo o čovjeku, koji govori istinu u javno poznatim stvarima, ili kad se radi o stvarima, koje se tiču pravde ili nepravde (ovo naime spada na neku drugu krepost), nego o onom, koji govori istinu i u stvarima, o kojima ništa ne ovisi, i u riječima i u životu. A tako radi, jer ima ovo trajno raspoloženje. Takav je čovjek pošten, kako se čini. Tko ljubi istinu ter je istinit i u neznatnim stvarima, biti će još istinitiji u znatnijim stvarima, jer će se još više čuvati laži, budući da je se čuva već po sebi. Takav čovjek zaslužuje pohvalu. On više naginje na umanjivanje istine, jer se brižnije čuva pretjerivanja, koje mu se čini odurnim«.

2. *Istinitosti protivi se u prvom redu bahato hvastanje,* koje može imati razne uzroke:[144] »Tko si pripisuje veće vrline, nego ih posjeduje, bez posebnog razloga, čini se, da je više tašt negoli zao. Ako li čini iz posebnog razloga, kada to čini poradi slave ili časti, ne treba ga odviše koriti; on je bahat. Tko li tako radi poradi novaca ili nečega drugoga, što služi za novac, taj je bezobrazniji«...

Istinitosti protivi se i nijekanje istine ili umanjivanje:[145] »Koji umanjuju istinu, ugodniji su svojim ponašanjem, kako se čini, jer ne govore tako poradi koristi, nego izbjegavajući neugodno hvastanje. Ovi najviše niječu sve, što bi za njih bilo časno, kaošto je činio i Sokrat«. I ovo umanjivanje istine protivi se istinitosti, ali ne tako, kaošto bahato precjenjivanje samoga sebe:[146] «Koji umjereno umanjuju ili niječu, što je za njih časno, očito su ugodni, ako toga ne čine, kad je odviše jasno. Bahato hvastanje protivi se istinitosti, kako se čini, jer je gore«.

VIII. Još dvije kreposti Ar. spominje, koje imaju neko značenje za zajednički život: *ŠALJIVOST I STIDLJIVOST.* — Njima je posvetio dva posljednja poglavlja četvrte knjige, svakoj po jedno. Čujmo, *što misli o šaljivosti:*[147] »Budući da ima u životu i počinka, a u njemu i igre i šale, čini se da i ovdje treba paziti na saobraćaj, o kakvim stvarima i kako valja govoriti, a istotako

[142] a 30 — b 33
[143] a 32—b 9
[144] b 9—23
[145] b 22—26
[146] b 29—32
[147] IV, 14; 1127 b 33 — 1128 a 10

i slušati. Biti će razlika prema tome, o kakvim se stvarima govori ili sluša. Očito je i ovdje moguće i pretjerivanje i umanjivanje i sredina. Oni, koji odviše idu za smjehom, čini se, da su neozbiljni i smješni, jer u svemu traže smješno. Oni više nastoje, kako bi pobudili smjeh, negoli da bi kazali nešto dolično, i da ne bi ražalostili onoga, s kime se šale. A oni, koji niti sami ne kažu ništa šaljiva niti podnose, ako tkogod drugi kaže, surovi su ljudi i bez svakog osjećaja, kako se čini. Oni napokon, koji se šale brižno pazeći na dolični način, zovu se zabavni ljudi i šaljivdžije«. Dobra je dakle zabava i šala, ali sve u pravim granicama, da ne bude ništa niti previše niti premalo, niti smjeha niti ozbiljnosti. I ovdje stoji krepost, koja se zove EUTRAPELIA, u sredini između dvije skrajnosti ili dvije mane. I jednu i drugu Ar. zorno opisuje. S njima je donekle povezana

IX. STIDLJIVOST, jer šale čestoputa prouzrokuju, da se stide, koji ih slušaju. U čemu ova stoji, Ar. ovako opisuje:[148] »O stidljivosti ne valja govoriti kao o nekoj kreposti, jer više nalikuje na prolazno uzbuđenje, negoli na trajno raspoloženje. Definira se kao neki strah od sramote, a očituje se na sličan način, kaošto strah od užasnih stvari. Crvene se, koji se stide, a koji se boje smrti, probljeđuju. Oboje je dakle neko tjelesno stanje, prema svemu sudeći, više prolazno negoli trajno raspoloženje«. Ipak *i stidljivost stoji u nekoj sredini prema tome, kod koga je hvale vrijedna.* Od mladih se ljudi zahtijeva stidljivost, ali od starih ne. Evo zašto:[149] »Ne dolikuje svakoj dobi takvo uzbuđenje, nego samo mladosti. Za takve držimo, da moraju biti stidljivi, jer mnogo griješe, koji se podavaju uzbuđenju, a stidljivost ih odvraća od grijeha. Zato hvalimo stidljive mladiće, dok starijega nitko neće hvaliti, što je stidljiv. Mislimo naime, da ovaj ne smije ništa raditi, poradi čega bi se morao stidjeti«. Pa i stidjeti se poradi nečega zla, nije naprosto krepost:[150] »Ako je bestidnost nešto nisko, kaošto i ne stidjeti se činiti, što je ružno, ipak nije zato lijepo i hvale vrijedno, ako se stidi, tko takve stvari radi«.

Time je završenà četvrta knjiga, u kojoj smo vidjeli, kako treba da krepostan čovjek postupa glede materijalnih dobara, bilo u običnim bilo u vanrednim prilikama, i kojih se mora mana čuvati. Zatim smo upoznali, kako se vlada krepostan čovjek glede časti, s kojom je povezana i istinitost i šaljivost i stidljivost. Svagdje krepost stoji u sredini između oprečnih mana. Sve se ove kreposti i mane odnose u prvom redu na privatni život, premda imaju svoj utjecaj i na društvo. Ali temelj je društvenoga života.

X. PRAVDA I PRAVO (dikaiosyne i dikaion). — Ar. ispituje i objašnjava temeljne pojmove pravnoga poretka: što je pravo

---

[148] IV, 15; 1128 b 10—15
[149] b 15—22
[150] b 31—33

uopće, njegove razne vrste, što je nepravda i komu se može učiniti. Da čujemo, što Ar. odgovara na ova pitanja. Najprije

1. *Što je pravda i nepravda, najprije posve općenito opisuje:*[151] »Vidimo, da svi zovu pravdom (ili pravednošću) ono trajno raspoloženje, koje je razlog, što rade pravedne stvari, i što pravedno postupaju i hoće pravedne stvari; a slično glede nepravde, koja je razlog, zašto su nepravedni i zašto hoće, što je nepravedno. Zato smo i mi ovo najprije postavili kao nešto posve općenito«. Onda ispituje, koga ljudi općenito zovu pravednim ili nepravednim, i zašto ga tako zovu. Tako će onda moći odrediti, u čemu stoji ono trajno raspoloženje, kako se razlikuje od svakoga drugoga svojim predmetom, na koji se odnosi, koja je ovdje sredina, a koje su skrajnosti i mane. Zaključak je ovaj:[152] »Budući da je nepravedan, tko radi protiv zakona, a pravedan, tko se drži zakona, jasno je, da je sve zakonito na neki način pravedno, jer je pravedno, što je zakonom određeno, te smo sve ovo nazvali pravednim«. *Na prvom dakle mjestu Ar. spominje zakonsku pravdu. Ova se krepost uzima u tako širokom smislu, te znači isto, što poštenje i prema sebi i prema drugome:*[153] »Najsavršenija krepost, jer je uporaba savršene kreposti. Savršena je, jer onaj, koji je posjeduje, može se služiti krepošću i prema drugima, a ne samo prema sebi. Mnogi naime mogu se služiti krepošću u svojim vlastitim stvarima, a glede tuđih stvari ne mogu«. Pravedan je dakle u ovom općenitom smislu onaj, koji je i prema sebi i prema drugomu takav, kakav treba da bude.

2. *Osim ove općenite pravde postoji i neka posebna krepost pravde, koja je samo jedna od raznih kreposti:*[154] »Tražimo onu pravdu, koja je samo dio kreposti. Postoji naime, kaošto kažemo. Slično i glede nepravde, koja je samo dio. Znak, da doista postoji, jest ovo: ako tko zlo radi prema drugim grijesima, nepravedno, istina, postupa, ipak si ničega ne prisvaja, kaošto n. pr. tko od straha baci štit, ili tko drugoga proklinje poradi srdžbe, ili tko nije pomogao novcem poradi škrtosti. Ali kad si nešto prisvoji, čestoputa ne griješi ni protiv koje od ovih, još manje protiv svih. Pa ipak je učinio nešto zlo, budući da ga kudimo, i protiv pravde. Postoji dakle neka druga nepravda osim općenite, kao njezin dio. Tako i nepravedno, što je samo dio svega nepravednoga, koje se kosi sa zakonom«. *Ovu posebnu krepost i protivnu joj manu treba odrediti. On veli:*[155] »Posebne pravednosti i pravednoga, što joj odgovara, jedna se vrsta odnosi na diobe časti i materijalnih dobara ili drugih stvari, koje se mogu dijeliti među članove iste građanske zajednice ili države (u ovima naime moguća je među-

---

151 V, 1; 1129 a 6—11
152 V, 3; 1129 b 10—14
153 V, 3; 1129 b 30—34
154 V, 4; 1130 a 14—24
155 1130 b 30 — 1131 a 3

sobna jednakost i nejednakost); a druga se vrsta bavi izravnanjem kod izmjena. Ova opet vrsta ima dva dijela, jer su izmjene neke dragovoljne, a druge nedragovoljne«. Da se ove razne vrste razumiju, treba protumačiti, u čemu stoji izjednačenje ili jednakost, a u čemu nejednakost kod izmjene, na koju se odnose. Najprije određuje *jednakost, na koju treba da pazi pravda, koja se bavi dijeljenjem časti i drugih dobara i tereta među članove iste građanske zajednice. Kod toga treba paziti na ovo:*[156] »Ista bit će jednakost i onih, koji primaju, i onih stvari, koje primaju. Isti je naime odnos između stvari, koje primaju, kašto i među onima, koji primaju. Inače ne bi jednako primili. Nastaju borbe i potraživanja, kada ili jednaki ne dobiju jednako, ili kada nejednakima bude dodijeljeno isto. Osim toga ovo je jasno i iz vrijednosti, jer svi priznaju, da se pravedno kod takvih dijeljenja mora ravnati »prema vrijednosti onih, kojima se dijeli«. Iz toga slijedi, da:[157] »*pravedno stoji u nekoj srazmjernosti*«. Isto svjedoči iskustvo:[158] »Ovo se zbiva i u djelima. Tko čini nepravdu, ima više; tko li je pretrpio nepravdu, ima manje dobra, koje bi morao imati. I opet glede zla: smatra se kao nešto dobro, što je manje zlo prema većemu zlu, a ono, što se može odabrati, to je dobro, i što se radije može odabrati, to je veće dobro«. Time je završena rasprava o onoj vrsti *pravde, koja se bavi dijeljenjem (iustitia distributiva).*

3. *Druga je vrsta pravde ona, koja se odnosi na izmjene (iustitia commutativa).* Ar. kaže:[159] »Drugo, što preostaje, to je ono, što uspostavlja jednakost kod izmjena, bilo hotimičnih bilo nehotičnih. Ovo pravedno druge je vrste, nego li prijašnje. Dijeleće pravo zajedničkih stvari uvijek pazi na rečenu srazmjernost. Od zajedničkih dobara dijeli se svakomu prema tome, koliko je uložio. Nepravedno je, u opreci prema ovomu pravu, što se kosi s ovom srazmjernošću. A kod izmjena pravedno je nešto jednako, a nepravedno nejednako, ali ne prema onoj srazmjernosti, nego prema aritmetičkoj. Svejedno je, da li je pošten čovjek opljačkao zlikovca ili obratno, kašto i kod preljube, je li učinio pošten čovjek ili zao. Zakon gleda samo na razliku štete ter promatra kao jednako jednoga i drugoga, da li jedan čini nepravdu, a drugi trpi, ili da li je jedan škodio, a drugi pretrpio štetu. Zato sudac nastoji, kako bi ovu nepravdu izravnao«. Ovoj svrsi služi i zadovoljština:[160] »Neki misle, da je i zadovoljština pravedno naprosto, kašto su i Pitagorovci kazali, jer su pravo definirali kao zadovoljštinu, koja se drugomu daje. Ali zadovoljština ne odgovara niti dijelećoj niti izravnavajućoj pravdi«. Razlog je taj, što se nepravda ne može uvijek ispraviti time, što onaj, koji je nepravdu

156 V, 6; 1131 a 20—26
157 a 29
158 b 18—23
159 V, 7; 1131 b 25 — 1132 a 7
160 V, 8; 1132 b 21—24

pretrpio, isto uzvrati onomu, koji je učinio, niti drugi namjestu njega:[161] »Razlika je u mnogočem. Tako, ako je udario nekoga onaj, koji ima vlast u rukama, ne valja i njega udariti. Ako li je netko udario onoga, koji ima vlast u rukama, treba ga ne samo udariti, nego i kazniti. Osim toga, velika je razlika između hotimičnoga i nehotičnoga. U uzajamnim društvima uzdržava ovakvo pravo naknada, prema srazmjernosti, a ne prema jednakosti. Time, što isto uzvraća, grad ostaje na okupu«. Tj. izravnajuća se pravda ne može uspostaviti time, što onaj, koji je drugomu nešto zlo učinio, isto pretrpi. Ali time nije rečeno, da nije moguće nikakvo izravnanje. I ova pravda stoji u nekoj sredini. Najjasnije se ovo vidi kod onih stvari, koje se mogu zamijeniti za novac.

4. *Ar. određuje svrhu i prirodu novca ovako:*[162] »Što se god može zamijenjivati, mora se moći ispoređivati s onim, za što se zamijeni. Zato je došao novac ter je postao kao neko sredstvo ili sredina, jer sve mjeri, dakle i suvišak i manjak, koliko nekih cipela vrijedi toliko, kaošto jedna kuća ili hrana. Što je dakle graditelj kuće prema cipelaru, toliko mora biti cipela prema kući ili prema hrani. Inače neće biti zamjene niti zajednice. A ove neće biti, ako nijesu ove stvari nekako jednake. Treba dakle sve mjeriti nekim jednim, kaošto je bilo već prije rečeno. Ovo je uistinu potreba, koja sve obuhvaća. Kad ljudi ne bi imali nikakvih potreba ili ne slično, ne bi bilo ili nikakve izmjene ili ne bi bila ista. Kao zamjena potrebe postao je novac prema dogovoru«. Postoji potreba među ljudima. Dapače:[163] »da potreba sve drži na okupu kaošto nešto jedno, ovo pokazuje činjenica, da ne izmijenjuju svojih dobara oni, od kojih nijedan nema potrebe, ili barem jedan nema, makar drugi imao. Tako n. pr. onaj, koji treba vina, izvozi žito. Ovo se dakle mora izjednačiti«. *A novac nadomješta dobra, kojih nemamo, da bismo ih mogli zamijeniti za ono, što trebamo:*[164] »Za buduću izmjenu, ako možda sada ne trebamo neke stvari, služit će nam, kad ustreba, novac kao jamac. Tko njega donese, morat će moći dobiti, što mu treba. Isto dakle i ovaj trpi, jer ne može uvijek isto. Ipak je više nepromjenljiv negoli promjenljiv. Zato mora sve biti procjenjeno, jer će tako uvijek biti izmjena, dakle i zajedništvo. A novac izjednačuje kao mjerilo, koje se za sve može upotrijebiti. Bez izmjene naime ne bi bila moguća nikakva zajednica. Niti bi bila izmjena, kad ne bi postojalo izjednačenje. Niti bi ovo bilo moguće, kad ne bi postojala simetrija. U istinu dakako ove stvari, koje se toliko razlikuju, ne mogu se izjednačiti; ali u pogledu potrebe mogu dovoljno. Mora dakle postojati nešto jedno, što se na mjestu toga upotrebljava; zato se zove »nomisna« (novac), jer ovaj sve izjednačuje, budući

[161] b 28—34
[162] V, 8; 1133 a 19—29
[163] V, 8; 1133 b 6—10
[164] 10—23

da se njime sve mjeri«. Tako je Ar. odredio podrijetlo i zadaću i prirodu novca; on je samo zastupnik raznih stvari, koje su ljudima potrebne, i koje među sobom izmjenjuju.

5. Pošto je Ar. protumačio razliku između pravde i nepravde uopće i napose kod distributivne i komutativne pravde, prelazi na ispitivanje, *u čemu stoji sredina, koje se mora držati pravda, da bude krepost. Zato treba odrediti protivne mane, koje se od sredine udaljuju bilo pretjerivanjem bilo popuštanjem.* Ar. ovako umuje:[165] »Što je nepravedno, a što pravedno, ovo je rečeno. Pošto je ovo određeno, jasno je, da pravedni postupak stoji u sredini između nepravednog čina i nepravedne patnje. Jedno je naime previše imati, a drugo premalo. A pravednost je sredina, ali ne na isti način, kaošto kod prijašnjih kreposti, nego zato jer se odnosi na srednje, dok se nepravda odnosi na skrajnosti. Pravednost je ono, prema čemu se za pravednoga kaže, da radi promišljeno, što je pravedno, i da dijeli, kako treba i sebi i drugomu, ili samo drugima. Ne dijeli tako, da bi za se uzeo od onoga, što je poželjno, više, a manje dao bi bližnjemu, a od štetnoga obratno, nego jednako srazmjerno, a slično gledajući i na srazmjernu vrijednost drugih. Nepravednost naprotiv razlog je nepravednoga. Ovo je višak i manjak korisnoga ili štetnoga protiv srazmjernoga. Zato je višak i manjak nepravda, jer se odnosi na višak i manjak; zase traži previše toga, što je uopće korisno, a premalo štetnoga. A glede drugih postupa ili posve jednako, ne gledajući na srazmjernost, ili dijeleći nejednako, ali ne prema vrijednosti. Nepravedno je manje, kad se trpi, nego li kada se čini. O pravednosti i nepravednosti, koja je priroda svake od njih, neka je bilo rečeno na ovaj način, a slično i o pravdi i nepravdi uopće«. Tako je Ar. protumačio, u čemu stoji sredina, i koje su skrajnosti kod pravednosti.

6. *Da netko bude pravedan, nije dovoljno, da njegovo djelo odgovara sredini; istotako zato, da netko bude nepravedan, nije dovoljno, da se njegovo djelo udaljuje od sredine prema višku ili manjku. Djelo mora biti promišljeno:*[166] »Tko je učinio neku nepravdu, nije nužno već nepravedan. Zato se pita, koja nepravedna djela mora netko učiniti, da bude naprosto nepravedan. Ili zar ništa ne ovisi o tome? Tko je znajući griješio s tuđom ženom, ali bez promišljanja, nego iz časovite navale strasti, učinio je nepravdu, ali nije nepravedan. Tako i onaj, koji je ukrao, nije nužno već tat ili kradljivac. Slično i u drugim stvarima«... Tj. jedno *pojedino djelo još ne sačinjava trajnog raspoloženja.* A nepravednost, kaošto i pravednost je neko trajno raspoloženje. A osim toga, kaošto krepost, tako i mana pretpostavlja slobodu, dakle promišljeni izbor. Samo slobodno izabrano djelo zaslužuje pohvalu ili prekoravanje.

---

[165] V, 9; 1133 b 29 — 1134 a 16
[166] V, 10; 1134 a 17—23

7. *Na pitanje, komu se može učiniti nepravda, Ar. odgovara, da treba razlikovati između prava u strogom i u širem smislu. U strogom je smislu pravo među pripadnicima iste države:*[167] »Treba imati na pameti, da je pravo naprosto, koje tražimo, i građansko pravo. Ovo postoji među onima, koji provode zajednički život zato, da budu sami sebi dovoljni, koji su slobodni i jednaki, bilo srazmjerno bilo prema broju. Koji nijesu takvi, nemaju među sobom građanskoga prava, nego samo neko slično pravo«... *Napose Ar. ističe, da između glave obitelji i njezinih članova ne postoji pravo u strogom smislu:*[168] »Gospodarsko i očinsko pravo nije jednako ovima, nego samo slično, jer nitko ne može biti nepravedan prema onomu, što je njegovo naprosto. A tečevina i dijete, dok je nedoraslo te nije od njega odijeljeno, jest nekakav njegov dio. A nitko ne škodi hotimice sam sebi. Zato ne može biti nepravda prema samome sebi. Niti je dakle nepravedno niti pravedno ono, što je građansko. Odgovara naime zakonu, i među onima postoji, među kojima može biti zakon. Takvi su oni, koji imaju jednakost, da mogu ili vladati ili biti podložni. Zato se prije može kazati, da između muža i žene ima pravo, negoli prema posjedima i djeci. Ovo je obiteljsko pravo, koje se razlikuje od građanskoga prava«.

8. *Na ovu razdiobu prava u strogom i širem smislu Ar. nadovezuje nauku o razlici između naravnog i pozitivnog prava:*[169] »Građansko pravo jednako je naravno, drugo je zakonito. Naravno je pravo ono, koje svagdje ima istu moć, a ne ovisi o glasanju za ili proti. A zakonito je ono, koje na početku nije određeno, hoće li biti ovakvo ili onakvo, nego istom, kada je postavljeno«. Onda ispituje, *na čemu se osniva naravno pravo, i da li uopće postoji ova razlika.* Da ova doista postoji, ovo dokazuje iz činjenice, da su mnoga prava među ljudima promjenljiva:[170] »Neki misle, da je svako pravo ovakvo (zakonito), jer je jedno po svojoj naravi nepromjenljivo te svagdje ima istu moć, kaošto vatra žeže i ovdje i kod Perzijanaca, a ono, što je pravedno, mijenja se, kako vide. Ali nije tako«. Tj. nije svako pravo promjenljivo, ovisno o ljudskoj volji, koja bi ga mogla uvesti i opet ukinuti. Ipak Ar. dodaje neko ograničenje svojoj tvrdnji:[171] »Na neki se način može ovo ustvrditi. Kod bogova možda nije drukčije; ali kod nas ima i nešto naravno, što se može mijenjati, premda ne sve. Ipak je druga moć naravi, a druga onoga, što nije naravno«, tj. što slijedi iz same naravi, uvijek je jače, negoli ono, što je čisto ljudsko djelo. Kako može biti nešto naravno, pa ipak promjenljivo, ovako tumači:[172] »Po naravi je desnica bolja od ljevice; pa ipak se dogodi, da se netko

---

[167] V, 10; 1134 a 24—30
[168] V, 10; 1134 b 8—18
[169] V, 10; 1134 b 18—21
[170] V, 10; 1134 b 24—28
[171] b 28—30
[172] V, 10; 1134 b 33 — 1135 a 5

može jednako dobro služiti i lijevom rukom. Prava, koja su postala iz dogovora i koristi raznih ljudi, nalikuju na mjere. Nijesu svagdje jednake mjere vina i žita, nego kod onih, koji kupuju, tamo su veće; a kod onih, koji prodaju, manje. Istotako prava, ne naravna, nego ljudska, nijesu svagdje po naravi najbolja«. Tako Ar. odgovara na pitanje, kako se razlikuju razne vrste prava, osobito naravno i pozitivno pravo.

9. Zatim ispituje, *kada je netko u potpunom smislu pravedan ili nepravedan u svome djelu.* Odgovara:[173] »Radi nepravedno ili pravedno, kada netko tako radi dragovoljno. Ako li nehotice, ne radi niti nepravedno niti pravedno, osim slučajno«. Poziva se za ovu tvrdnju na uvjerenje svih ljudi, koji samo onda kude djelo, kad je dragovoljno:[174] »Kad je dragovoljno, onda se kudi, a ujedno je i nepravedno djelo«. Što znači riječ dragovoljno, ovako tumači:[175] »Zovem dragovoljnim, kaošto je već prije rečeno, što netko ima u svojoj vlasti, pa čini znajući, a ne neznajući, niti što niti čime niti poradi čega, n. pr. koga tuče i čime i poradi čega, a svako od ovo troje ne slučajno niti silom, kaošto kad bi netko uzeo njegovu ruku i njome drugoga tukao, ne dragovoljno, jer ne bi bila u njegovoj vlasti«. Osim toga potrebno je i promišljanje, da bude djelo potpunoma dragovoljno:[176] »Kad je netko znajući drugoga povrijedio, ali bez promišljanja, učinio je nepravdu, kaošto ono, što se zbiva u srdžbi i u drugim strastima nužno ili prirodno kod ljudi. Kada tako škode i griješe, čine nepravdu, te su ova djela nepravedna; ipak nijesu još poradi toga nepravedni niti zli, jer nijesu škodili poradi zlobe. Ako li ovo čine promišljeno, onda je nepravedan i zao«... Isto vrijedi i za pravdu:[177] »Slično i pravedan jest, ako promišljeno pravedno radi. Pravedno radi, ako samo dragovoljno tako radi«. Napokon Ar. dodaje još neko ograničenje svojoj prijašnjoj tvrdnji, da ne radi nepravedno, tko tako čini neznajući:[178] »Od onoga, što se nehotice čini, jedno se oprašta, a drugo ne. Što je netko sagriješio ne samo neznajući, nego i samo zato, jer nije znao, ovo se oprašta. A ono, što netko griješi ne poradi neznanja, nego neznajući, istina, ali ipak poradi neke strasti, koja nije niti prirodna niti ljudska, ne oprašta se«... Drugo je dakle, nešto učiniti ili propustiti neznajući, a drugo iz neznanja. Može netko žaliti ili se veseliti, što nešto nije znao. Iz neznanja radi samo onaj, koji ne bi tako radio, da znade, čega ne zna.

10. Pošto je Ar. protumačio, što se traži zato, da može netko biti u potpunom smislu nepravedan ili pravedan, ispituje, *prema kome netko može biti nepravedan, da li samo prema onomu,*

---

[173] V, 10; 1135 a 16—18
[174] a 20—21
[175] a 23—28
[176] V, 10; 1135 a 19—25
[177] V, 10; 1136 a 3—5
[178] a 5—9

koji ne pristaje na to, da mu se učini ona nepravda, ili i ovomu:[179] »Može li uistinu netko hotimice pretrpjeti nepravdu, ili samo protiv svoje volje?«. Očito je, da netko može pretrpjeti nepravdu, ili neznajući, da mu je nanesena. Pitanje je dakle ovo: da li može netko htjeti, da mu se učini nepravda? Ar. odgovara:[180] »Štetu može netko hotimice pretrpjeti, tako i nepravdu trpjeti; ali nitko ne može htjeti, da mu se čini nepravda. Nitko ne želi, niti neumjereni nego radi protivno od onoga, što bi želio, jer ne želi, čega ne smatra čestitim. Pa i neumjereni radi ono, za što sam misli, da ne bi smio raditi«. Drugo je dakle prema Ar. htjeti trpjeti nepravdu, a drugo željeti, da mu se nanese nepravda; prvo je moguće, a drugo je nemoguće.

11. Iz svega, što je rečeno, *Ar. zaključuje, da nije lako biti potpunoma pravednim:*[181]»Spoznati, što je pravedno ili nepravedno, neki smatraju stvarju, za koju se ne traži nikakva mudrost, jer da nije teško sporazumjeti se glede onih stvari, koje su zakonima određene. Ali nijesu ove stvari pravedne u strogom smislu, nego samo akcidentalno. Glavno je pitanje, kako se radi i kako se dijeli, što je pravom određeno. Ovo je veće djelo, negoli spoznati, koji su zdravi lijekovi, jer i tamo je lako poznati med i vino i metvicu i žeći i rezati. Ali kako sve ovo dijeliti za zdravlje, i komu i kada, ovo je toliko djelo, kašto biti liječnikom«... Kaošto nije dovoljno, samo poznavati lijekove, da netko bude liječnik, tako nije dovoljno, poznavati zakone, da netko bude pravedan.

12. S istim je pitanjem povezan i problem, *koji je odnos između prava ili pravde i epikije ili doličnosti.* Ar. kaže:[182] »U sljedećoj raspravi moramo govoriti o tom, koji je odnos između doličnosti i pravde, kaošto i doličnoga prema pravednomu. Ako o tom promatramo, čini se, da nije niti posve isto, niti posve različito, kaošto da su dva roda. Katkada hvalimo, što je dolično, i muža, koji je takav. Dapače mi prenosimo ovaj izraz ter ga upotrebljavamo na mjesto »dobar», kao da bolje izrazujemo pohvalu time, što nekoga zovemo doličnim na mjesto dobrim. Ali katkada čini se ovo nezgrapno, kazati, da je dobro, što se protivi zakonu. Ili naime pravda nije dobra, ili dolično nije pravedno, ako je nešto drugo. Ako li je oboje dobro, onda je isto«. Riješenje je ovoga problema sljedeće:[183] »Poteškoća dolazi odatle, što je dolično pravedno, pa ipak ne prema zakonu, nego je uspostavljanje zakonskoga prava. Razlog je taj, što je svaki zakon općenit, a neke su stvari takve, te nije moguće o njima ispravno nešto posve

---

179 V, 11; 1136 a 15—16
180 V, 11; 1136 b 5—9
181 V, 13; 1137 a 9—17
182 V, 14; 1137 a 31 — b 5
183 b 11—24

općenito kazati. U onim dakle stvarima, o kojima je nužno, nešto općenito odrediti, premda nije moguće posve ispravno, zakon se obazire na ono, što se obično zbiva, premda znade, što manjka. Ipak nije zato manje ispravan, jer pogreška nije u zakonu niti u zakonodavcu, nego u prirodi same stvari; takva je naime materija onih stvari, o kojima se radi. Kada dakle zakon govori općenito, a dogodi se slučaj, koji se ne podudara s onom općenitošću, onda je posve ispravno, ispraviti manjak, koji je zakonodavac učinio time, što se nije obazirao na ovaj slučaj, nego je naprosto odredio. Ovaj bi ispravak učinio i sam zakonodavac, da je ovdje nazočan i da znade. Zato je pravedan i bolji od pravednoga«. Ar. dodaje ovo tumačenje:[184] »Ne vrijedi ovo glede zakona naprosto, nego glede manjka u zakonu. Ova je priroda doličnoga, što je ispravak zakona, ukoliko mu nešto manjka poradi općenitosti. Ovo je razlog, zašto ne odgovara sve zakonu, jer o nekim stvarima nije moguće postaviti zakon, ter je nužno pitati narod«. Iz toga Ar. zaključuje, kakav mora biti muž dobar i doličan:[185] »Odatle je jasno i to, tko je doličan muž. Onaj, koji promišljeno tako postupa; onaj, koji ne gleda samo na jasno slovo zakona, kad se čini, da određuje, što je gore, nego koji prianja uz blaže tumačenje, premda ima zakon za svoga pomagača. Takav je muž doličan. Ovo je trajno raspoloženje doličnost, koja je neka pravednost, a ne drugo neko trajno raspoloženje«.

13. Tako je jasno, što je pravda, a što nepravda. *Tako može Ar. lako odgovoriti na pitanje, može li netko sam sebi učiniti nepravdu:*[186] »Je li moguće, da netko učini nepravdu sam sebi, jasno je iz onoga, što je rečeno«. Pošto je naveo razne razloge za ovu svoju tvrdnju, zaključuje ovim općenitim razlogom:[187] »Uopće je nemoguće, da bi netko učinio sam sebi nepravdu, kaošto smo ustanovili raspravljajući o tom, da li može netko htjeti, da mu se nanese nepravda«.

14. Drugo je pitanje, na koje možemo lako odgovoriti na svršetku rasprave o pravdi, *je li veće zlo, učiniti ili pretrpjeti nepravdu:*[188] »Gore je nepravdu činiti, jer je ovo skopčano sa zloćom ter zaslužuje prekoravanje; ova zloća može biti ili savršena ili naprosto, ili samo donekle, budući da nije sve, što je hotimično, skopčano s nepravdom. A trpjeti se može nepravda bez zloće i nepravde. Samo je dakle po sebi manje zlo, trpjeti nepravdu; ali nema nikakve zapreke, te ne bi slučajno bilo veće zlo«, naime poradi slučajnih posljedica.

15. Napokon Ar. rješava i pitanje, *ne bi li se mogla povrijediti pravda između spoznajnog i požudnog dijela u istom čo-*

---

[184] b 25—29
[185] 1137 b 34 — 1138 a 3
[186] V, 15; 1138 a 4—5
[187] a 26—28
[188] a 31 — b 1

vjeku:[189] »U prenesenom smislu postoji pravda ne prema samome sebi, nego između nekih dijelova samoga sebe; ali ne svaka pravda, nego samo gospodarska ili obiteljska pravda. U ovim pogledima razlikuje se razumni od nerazumnoga dijela naše duše. Gledajući dakle na to, može nam se činiti, da netko može biti nepravedan prema samome sebi, jer u ovim stvarima može netko nešto trpjeti protiv svojih želja. Kašto je dakle moguća neka pravda između vladara i podanika, jednoga prema drugomu, tako i među ovima«... Može požudna moć spoznajnu moć nekako prisiliti, da radi protiv svoga uvjerenja, kašto je rekao pjesnik:[190] »Video meliora proboque — deteriora sequor (Vidim, što je bolje, i odobravam — ali slijedim ono, što je gore)«. U pravom smislu može biti borba i pravda i nepravda samo između raznih lica, a ne između raznih sposobnosti istog čovjeka.

Time je završio Ar. svoju raspravu o pravdi, te zaključuje kratko:[191] »O pravednosti dakle i drugim ćudorednim krepostima neka je bilo određeno na ovaj način«.

Svagdje očituje najživlji smisao za potrebe socijalnoga života i za socijalne dužnosti.

Kolika razlika između Nietzschea i Aristotela!

Napisao Franjo Šanc D. I.

---

[189] b 5—13
[190] Ovidije Metam. 1, 7, 20
[191] b 13—14